١٥٧
البيان
مركز البحوث والدراسات

رؤى وآراء معاصرة

دراسة نقدية



د. غازي التوبة

هذا الكتاب

من الجلي أنّ هناك جناحين تحلّق بهما الأمّة، هما: جناحا العقل والنقل، وبمقدار استوائهما الصحي يكون تحليق الأمّة ونجاحها.

ومن الجلي - أيضاً - أنّ جناحي النقل والعقل لـمّا يأخذا استواءهما الصحي في الوقت الحاضر، لذلك كان هناك تعثّر في مسيرة أمّتنا.

ومن الواضح أنّ وجود التقويم والمراجعة والتمحيص عاملٌ أساسيٌ في تصحيح مسارنا الثقافي والشرعي والعلمي والفكري... إلخ.

وإنني - انطلاقاً - من إدراك الحقيقتين السابقتين، فقد قمت - في هذا الكتاب - بتقويم ومراجعة وتمحيص ودراسة عدد من الكتب والمقالات والبرامج التلفزيونية والمؤتمرات والتقارير؛ من أجل المساهمة في تحقيق الاستواء الصحي لجناحي النقل والعقل، ومن أجل تفعيل عامل التقويم في حياتنا الثقافية والشرعية والعلمية والفكرية... إلخ.

مجلة البيان
مكتب مجلة البيان - ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض ١١٤٩٦
www.albayan.co.uk
sales@albayan.co.uk
هاتف: ٠٠٩٦٦١٤٥٤٦٨٦٨

رؤى وآراء معاصرة

دراسة وتقويم

تأليف

د. غازي التوبة

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٢م

ح مجلة البيان، ١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

التوبة، غازي

رؤى وآراء معاصرة دراسة وتقويم./ غازي التوبة - الرياض،
١٤٣٤هـ

ص ٢٢٨؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٦ - ١٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الفكر الإسلامي أ. العنوان

ديوي ١٨٩,٩ ١٤٣٤/٧٥

رقم الإيداع: ١٤٣٤/٧٥

ردمك: ٦ - ١٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضِلّ له، ومن يُضلِل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ – ٧١]، أما بعد: فإنّ أصدق الحديث كلام الله، وأحسن الهدي هدي محمّد ﷺ، وشرّ الأمور مُحْدَثاتها، وكل مُحْدَثة بِدعة، وكل بِدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

لقد أعلى الإسلام من شأن العلم وما يتعلّق به من عمليّات عقلية من مثل: الوعي والفقه والتفكير والتذكّر والتدبّر والفهم والتعقّل. . . إلخ، فقد وردت آيات وأحاديث متعدّدة بخصوص العلم، فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

وقد استنكر القرآن الكريم موقف الذين يبنون موقفهم على الظن، وجعل العلم هو الحجّة الواقعة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وامتدح القرآن الكريم الأُذُن الواعية فقال سبحانه وتعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢].

وقد امتدح القرآن الكريم المتفقّهين فقال سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨].

وذمّ القرآن الكريم بعض الناس الذين لا يفقهون ما حولهم: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وفي مجال التفكّر فقد بيّن الله - تعالى - آياته للناس لعلهم يتفكّرون فقال سبحانه وتعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وامتدح الله القوم الذين يتفكّرون في خلق السماوات والأرض فقال سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

وفي مجال الذكر امتدح القرآن الكريم من ذكر اسم ربه فصلّى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: ١٤ - ١٥].

وأشار القرآن الكريم إلى أنّ الله – تعالى – ضرب الأمثال من أجل التذكّر فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥].

وفي مجال التدبّر دعا القرآن الكريم إلى التدبّر فقال سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

وفي مجال الفهم أشار القرآن الكريم إلى فهم سليمان – عليه السلام – فقال سبحانه وتعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وفي مجال التعقّل أشار القرآن الكريم إلى أنّ الله بيّن الآيات من أجل بناء العقل فقال سبحانه وتعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢].

وأشار القرآن الكريم إلى أنّ الكفار نفوا عن أنفسهم العقل يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

وأعلى الإسلام من شأن العلماء فقال سبحانه وتعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

وقد امتدح الرسول ﷺ العلماء وجعلهم ورثة الأنبياء وفضّل العالم على العابد فقال ﷺ: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له طريقاً إلى الجنة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع، وإنّ العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[1].

(١) الشيخ ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، رقم (٧٠).

لذلك؛ قامت الحياة الإسلامية على جناحين، هما: النقل والعقل، وكلما كان هذان الجناحان سليمين فاعلين لا عطب ولا خلل فيهما، كانت مسيرة الحياة الإسلامية في أوج تحليقها وعطائها وحيويّتها، وإذا وُجد خلل في أحد هذين الجناحين تعطلت الحياة الإسلامية، وتدنّى مستوى الطيران والتحليق.

ومن الجليّ الواضح أنّ التقويم والغربلة والفرز والتمحيص للمحيط الثقافي والاجتماعي والسياسي... إلخ، هي إحدى الوسائل الدالة على مدى فاعلية الوعي والإدراك، وهي الوسيلة الأساسية في تحديد مسيرة الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.. لذلك وجدنا القرآن الكريم راصداً لكل تحرّكات الرسول ﷺ والصحابة معه، مقوّماً لها، مثنياً عليهم حيناً، معاتباً لهم حيناً آخر، موجّهاً حيناً ثالثاً... إلخ.

فقد نزلت آيات كريمات في هجرة الرسول ﷺ وبيّنت جانباً من حوار أبي بكر - رضي الله عنه - مع الرسول وبيّنت توجيه الرسول ﷺ لأبي بكر - رضي الله عنه - فقال سبحانه وتعالى: ﴿إلاّ تنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنّ اللّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيّدَهُ بِجُنُودٍ لّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠].

ثم نزلت آيات أخرى في غزوة بدر، وقوّمت سلوك الصحابة في الغزوة، وبيّنت خطأهم في موقفهم من الغنائم، ودعتهم إلى إصلاح ذات بينهم، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرّسُولِ فَاتّقُوا اللّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].

ثم نزلت آيات ثانية في غزوة أُحُد، وتحدّثت عن كثير من تفصيلات المعركة، وعن كثير من تصرّفات الصحابة، وأشار القرآن الكريم في الآيات الكريمة عن غزوة أُحُد إلى انسحاب طائفتين من المقاتلين فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِذْ هَمّت طّائِفَتَانِ مِنكُمْ

أن تَفْشَلا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، ثم ذكّرهم القرآن الكريم بانتصارهم في بدر ونزول الملائكة للمقاتلة معهم فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلاثَةِ آلافٍ مِّنَ الْمَلائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٣ - ١٢٤]، ثم بيّن القرآن للرسول ﷺ وصحابته أنّ الأمر كله لله فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، ثم ذكّر القرآن المسلمين إلى النظر في سنن الله التي تقوم على إهلاك المكذّبين فقال سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، ثم بيّن القرآن الكريم للمسلمين الحكمة من وجود بعض الهزائم وهي أن يكون هناك اختبار للمؤمنين فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠ - ١٤١]، ثم تحدّثت الآيات الكريمة عن بعض صور التمحيص، ومنها: إشاعة مقتل الرسول ﷺ في غزوة أُحد، وبيّنت التصرّف السليم في حال وقوع مثل هذا الأمر فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، ثم بيّن القرآن الكريم سبباً من أسباب خسارتهم لغزوة أُحد وهو تنازعهم، وتوزّع إرادتهم بين الدنيا والآخرة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ثم بيّن القرآن الكريم للصحابة أنّ طاعتهم للشيطان كانت السبب في هزيمتهم فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا

مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٥٥]، ثم وجّه القرآن الكريم الخطاب إلى الرسول ﷺ فبيّن زرع الله الرحمة في قلبه، ثم أمره أن يعفو عنهم وأن يستغفر لهم وأن يشاورهم فقال سبحانه وتعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وهلمّ جراً نزلت آيات كريمات في مختلف الوقائع والأحداث، فما الدرس الذي نستفيده من كل هذه الوقائع؟

الدرس الأساسي الذي نستفيده هو ضرورة وحيوية وجود التقويم في مسيرة حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. . . إلخ.

ومن الواضح أنّ جناحي النقل والعقل لـمّا يأخذا استواءهما الصحي في الوقت الحاضر، لذلك نجد التعثّر ما زال قائماً في مسيرة أمّتنا.

وإنني انطلاقاً من إدراك هذا التعثّر، وانطلاقاً من الحرص على معالجة هذا التعثّر؛ فإنني دوّنت هذا الكتاب الذي يجمع التقويم لعدد من الكتب التي صدرت حديثاً، وعدد من المقالات التي نشرت في بعض المجلات والجرائد، وعدد من البرامج التلفزيونية، وعدد من المؤتمرات والتقارير، فجاءت الأبواب على الصورة التالية:

الباب الأول: دراسة وتقويم لبعض الكتب: تناولت فيه عدداً من الكتب التي صدرت خلال السنوات الماضية بالدرس والتقويم، ومنها: ثلاثة كتب لمحمد عابد الجابري وهي: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، والعقل الأخلاقي العربي، ومدخل إلى القرآن الكريم؛ وديوان شعري لأدونيس تحت عنوان: "الكتاب: أمس المكان الآن"؛ وتناولت كتاباً آخر لمحمد شحرور يحمل عنوان "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة".

الباب الثاني: دراسة وتقويم لبعض المقالات: وقد تناولت عدداً من المقالات بالدرس والتحليل والتقويم، منها: مقال لراشد الغنوشي، وآخر محاضرة لحسن الترابي، وثالث للكاتب الأمريكي فوكويوما... إلخ.

الباب الثالث: دراسة وتقويم لبعض البرامج التلفزيونية: تعقّبت فيه عدّة برامج تلفزيونية، أحدها لمحمد حسنين هيكل في قناة (الجزيرة) وكان عن نكسة حزيران عام ١٩٦٧، وثانيها برنامج (صنّاع الحياة) لعمرو خالد وقد بثّته قناة (اقرأ)، وثالث عن حزب الوسط المصري بثّته قناة (المستقلة).

الباب الرابع: دراسة وتقويم للمؤتمر القومي - الإسلامي: دوّنت فيه عدّة مقالات عن الفكر القومي العربي بشكل عام، وعن المؤتمر القومي - الإسلامي بشكل خاص.

الباب الخامس: دراسة وتقويم لبعض المراجعات: تناولت فيه مراجعة الجماعات الإسلامية الجهادية بالتحليل، كما تناولت في هذا الباب تقريراً للتنمية الإنسانية.

وفي الختام، أسأل الله - تعالى - أن أكون قد ساهمت في تسديد مسيرة العمل الإسلامي، وفي زيادة مساحة الوعي بمشاكلها، وفي تفعيل آليات التفكير في العقل الإسلامي؛ من خلال توسيع مساحة التقويم.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الأول:
دراسة وتقويم لبعض الكتب

المؤلف	الكتاب
١- محمد عابد الجابري	١- الدين والدولة وتطبيق الشريعة ٢- العقل الأخلاقي العربي ٣- مدخل إلى القرآن الكريم: أ - دراسة وتقويم للفصلين الأولين. ب- موقف الجابري من المعجزات والغيوب في الإسلام.
٢- أدونيس	الكتاب: أمس المكان الآن (فصول شعر)
٣- جورج صليبا	الفكر العلمي العربي: نشأته وتطوّره
٤- محمد شحرور	الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة
٥- دافيد راي غريفين	شبهات حول ١١ سبتمبر
٦- حازم صاغيّة	وداع العروبة

الدين والدولة وتطبيق الشريعة(*)

د. محمد عابد الجابري

يدعو الدكتور محمد عابد الجابري في مقدمة كتابه "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" ، إلى تكوين مرجعية منفتحة، ثم يبيّن لنا أنّ هذه المرجعية المنفتحة التي يدعو إليها تقوم على عمل الصحابة، ثم يوضح لنا أنّ المصالح الكلية هي التي كانت تحرك عمل الصحابة. لا خلاف أنّ الصحابة خير من فهموا الإسلام وخير من طبّقوه وعملوا به، لكن هل صحيح أنّ المصالح الكلية فقط هي التي كانت تحرك عمل الصحابة؟ لقد كانت المصالح الكلية جزءاً من منظومة فكرية متكاملة تحرك عمل الصحابة، وهي: التوحيد، القرآن، السنة، الجماعة، الآخرة، والجنة... إلخ، وكانت المصالح الكلية تظهر عندما يختفي الحكم الواضح والأمر الشرعي.

ثم يتعرض الدكتور الجابري إلى "مسألة الدين والدولة في المرجعية التراثية" ، ويرى أنّ السؤال "هل الإسلام دين أم دولة؟" سؤال لا وجود له في المرجعية التراثية، وإنما جاء السؤال في منتصف القرن الماضي عندما قامت النهضة ووقع الاحتكاك

(*) د. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، طبعة أولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، شباط (فبراير) ١٩٩٦.

بالحضارة الغربية التي عرفت مثل هذا السؤال، ويرى أنه يصبح قابلاً للجواب إذا أعدنا صياغته ووضعنا كلمة "أحكام" مكان كلمة "دين"، وكلمة "سلطة" مكان كلمة "دولة"، ثم ينتقل في فقرة ثانية إلى اعتبار حادثة اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بالمدينة لاختيار الخليفة، الإطار المرجعي الرئيسي الذي استند إليه فقهاء أهل السنّة في تشييد نظريتهم في الخلافة. وفي النهاية يرى الجابري أنّ نظرية الخلافة عند أهل السنّة هي في جملتها تقنين لأمر واقع، وأنّ مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تطرح على الساحة الإسلامية، لأنّ جميع المتعاملين مع موضوع الدولة مسلمون، أو على الأقل يتصرفون بوصفهم كذلك.

ثم ينتقل الجابري في الفقرة التالية ويشير إلى أنّ هناك فراغاً دستورياً في لغة العصر برز في نهاية حكم الخليفة عثمان - رضي الله عنه - تجلّى في ثلاث مسائل رئيسية، هي: عدم إقرار طريقة مقننة لتعيين الخليفة، وعدم تحديد مدة ولايته، وعدم تحديد اختصاصاته. ثم يعرض الجابري في فقرة: "الأيديولوجية السلطانية والخلقية الإسلامية" السند الشرعي الذي كان يعتمد عليه الحكمان الأموي والعباسي في تبرير وجودهما، ثم يبيّن أنّ التجربة التاريخية للأمّة الإسلامية ليست هي السياسة المطبقة وحدها، بل إنها أيضاً ما يُعبر عنه بـ "الخلقية الإسلامية" في الحكم، تلك الخلقية التي بقيت تلهم الفكر الحر وتنعش الآمال في الإصلاح والتغيير، ومنها: الشورى، والمسؤولية التي تتوزع في جسم المجتمع، وترك أمور الدنيا لأهل الاختصاص.

والآن يمكن أن ندوّن الملاحظات التالية على ما ذكره الجابري بخصوص "الدين والدولة في المرجعية التراثية":

١- أصاب الجابري عندما اعتبر أنّ إشكالية فصل الدين عن الدولة لا وجود لها في التجربة التاريخية للأمّة الإسلامية.

٢- يلحظ الدارس للمؤلفات الحديثة عن الحكم الإسلامي أنّ النظام الديمقراطي الغربي بصورته الغربية الحديثة هو النموذج الذي يستند إليه الباحثون في الحكم على النظام الإسلامي وفي إصدار الأحكام عليه، ولا شك أنّ هذا ظلم كبير للنظام الإسلامي، لأنّ الحكم الإسلامي حكم له تاريخه الخاص وله مؤسساته الخاصة وله آليته الخاصة في تحقيق أهدافه، وإنما الواجب في حالة محاكمة النظام الإسلامي أن تكون بالمفهوم والمنظور الإسلامي وليس بالغربي.

٣- اعتبر الجابري أنّ ثغرات دستورية حوّلت الخلافة إلى ملك، وحّدد أبرز هذه الثغرات الدستورية بعدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وعدم تحديد مدة ولاية الخليفة، وعدم تحديد اختصاصاته. ويمكن الرد عليه، وبخاصة فيما يتعلّق بالنقطة الأخيرة وهي عدم تحديد اختصاصات الخليفة، بأنّ الحاكم الإسلامي ربما كان أكثر الحكام وضوحاً في تحديد واجباته واختصاصاته على الأقل في تلك الفترة التاريخية؛ وذلك لوجود القرآن الكريم والسنة النبوية التي تم اختيار الخليفة على أساسهما، واللذين يمثلان الدستور المشترك المتفق عليه بين الرعية والخليفة، ومما يؤكد ذلك أنّ الثوار الذين ثاروا على عثمان - رضي الله عنه - أرادوا عزله لأنه خالف قواعد مقررة معروفة بينهم، لكن البحث عن سبب التحوّل التاريخي في تجربة الحكم الإسلامي يجب أن يتجه إلى تكوين الطائفة الثائرة: ما تركيبتها الاجتماعية؟ وما ذهنيتها السائدة؟ وما فهمها للدين؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة يمكن أن تعطينا جواباً أدق عن أسباب التحوّل التاريخي في الحكم الإسلامي.

إنّ الطائفة الثائرة تحوّلت إلى فرقتين تاريخيتين هما: الخوارج والشيعة، وإذا بحثنا عن أجوبة الأسئلة السابقة في بنية الفرقة الأولى نجد أنّ الواقع القبلي هو الذي حكم انتماء عناصرها، وأنّ الفهم الظاهري للدين هو الذي حكم ذهنيتها نتيجة حياتها البدوية التي لا تتيح التعمق والتدبر في فهم آيات الله، وكذلك بالنسبة للفرقة

الثانية نجد أنّ المتممين لها من أبناء المناطق التي دخلت في الإسلام نتيجة الفتوحات الإسلامية، وقد جلب الداخلون في الإسلام من بيئتهم السابقة بعض مفاهيمهم التي تقوم على العلم عن طريق الغنوص . . إنّ هذه العوامل الثقافية في فهم الدين هي التي ساهمت في تشطير المنطقة وفي تكوين المنعطف التاريخي في واقعها .

إنّ الخوف على وحدة الأمّة والحرص على عدم تصدّعها بعد المخاض العسير لوصول علي - رضي الله عنه - إلى الخلافة وليس قول الأمويين بالجبر في مجال القضاء والقدر؛ هو الذي أتاح لنهج الأمويين أن يكون مقبولاً لدى طائفة من المسلمين بغض النظر عن صدق الأمويين في تلك المقولة أو عدم صدقهم؛ لأنّ الأمويين ليسوا هم مصدر المسلمين في فهم القضاء والقدر، ومما يؤكد ذلك احتفال المسلمين وابتهاجهم عند تنازل الحسن لمعاوية عن الخلافة وتسميتهم ذلك العام بعام الجماعة .

ثم ينتقل الجابري في الفقرة الثانية من كتابه إلى معالجة "الدين والدولة في المرجعية النهضوية" ، فيرى أن طرح فصل الدين عن الدولة عند بعض دعاة النهضة المسيحيين، كبطرس البستاني، إنما جاء من استلهامهم النهضة الأوروبية من جهة، ولكونه مسيحيّاً عاش فتنة ١٨٦٠م في لبنان ويريد أن يتخلص من الحكم العثماني من جهة ثانية، وإذا كان لهذا الوضع الطائفي خاصيته فإنه لا يمكن تعميم هذه الخاصية على كل البلدان العربية . ثم يرى الجابري أنه يمكن استبدال العلمانية بالديمقراطية والعقلانية، لكن الجابري في الفقرة الأخيرة من هذا القسم يعود إلى مناقضة نفسه؛ فهو عندما يقر بأنّ العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة لا معنى لها في مجتمع إسلامي لأسباب متعددة؛ يدعو إلى فصل الدين عن السياسة لأسباب متعددة، منها : أنّ الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبيّ ومتغيّر، والسياسة تحركها المصالح الشخصية الفئوية أما الدين فيجب أن ينزَّه عن ذلك، وأنّ الدين يوحّد في حين أنّ السياسة تفرّق . ولا أدري ماذا تعني الدعوة السابقة؟ ألا تعني فصل الدين

عن الدولة؟ ألا تعني قبول ما رفضه الجابري قبل قليل؟ لنتجاوز هذا ولنسأل: من أين جاءت هذه المقولة؟ جاءت هذه المقولة من التراث المسيحي الذي يميّز بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس، الديني هو المقدّس والدنيوي هو المدنّس، في حين أنّ هذه القسمة ليست مطروحة في الحياة الإسلامية، بل كل عمل يمكن أن يؤديه المسلم يعتبر جزءاً من عبادته لله، وجزءاً من دينه وتقدّسه، حتى شهواته الخاصة من طعام وشراب وجماع ورياضة ونزهة إذا نوى فيها التقوّي على طاعة الله أو ذكره في بدايتها؛ كانت عبادة وكان له فيها أجر، ويدل على ذلك الحديث الذي قال فيه الرسول ﷺ مخاطباً الصحابة: "وفي بضع أحدكم صدقة". قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وِزْر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[1].

أمّا اعتبار الجابري أنّ الدين يمثل ما هو مطلق وثابت فكلام عام وغير دقيق، فإنّ الدين يحوي أحكاماً ثابتة وأخرى متغيرة، الثابت منها ما يتعلق بصفات الله تعالى والآخرة والعبادة والحدود... إلخ، وأعطانا الدين في الوقت نفسه القواعد التي نحكم بها على المتغيّر من أمور الحياة، وقد تجسدت هذه القواعد في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وإلا لما أمكن اعتبار الدين الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان.

أمّا الحجة الثانية وهي اعتبار الجابري أنّ الدين يوحّد وأنّ السياسة تفرّق، فهي أمور نسبية وليس على إطلاقها، فيمكن للدين أن يفرّق ويمكن للسياسة أن توحّد؛ يمكن للدين أن يفرّق إذا كان هناك اختلاف في فهم بعض قضاياه وعقائده وأحكامه كما يمكن أن يوحّد إذا كان هناك تطابق في ذلك الفهم وفي طرق التوصّل إلى ذلك الفهم، وإنّ ما حدث في زمن عثمان - رضي الله عنه - وما بعده من اختلاف ليس سببه توظيف الدين في السياسة كما ادَّعى الجابري، لكنه نتج من أفهام متباينة لبعض

(١) الإمام مسلم، صحيح مسلم، (٥/ ١٧٧)، رقم (١٦٧٤).

القضايا نتيجة تداخل عناصر موروثة لم تستطع بعض الفِرَق التخلص منها كما عرضنا ذلك في موضع سابق من المقال عند الحديث عن الخوارج والشيعة.

أمّا قول الجابري: "السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية أمّا الدين فيجب أن ينزَّه عن ذلك"، فهو مرتبط بالتمييز بين المقدس والمدنّس الذي جاءنا من التراث المسيحي، وهذا لا أصل له في الدين الإسلامي، فطالما أن تحقيق المصالح الشخصية والشهوات مباح بل يعتبر عبادة في نظر الشرع الإسلامي مثل أي ممارسات دينية وعليها أجر؛ كذلك كانت السياسة الساعية إلى تحقيق هذه المصالح والشهوات مشروعة ومقبولة ولا ضير في ذلك، ولكن السياسة ليست كلها مصالح شخصية، بل هناك مصالح الدين والجماعة والأمّة... إلخ، ويمكن التوفيق بين كل هذه المصالح في حال تضاربها من خلال قواعد الشرع ومن خلال الخلقية الإسلامية التي من عناصرها: الإيثار والتضحية والحرص على الفوز بالآخرة... إلخ.

ثم ينتقل الجابري في القسم الثاني من كتابه إلى "مسألة تطبيق الشريعة"، فيميّز بين الصحوة والتجديد وبين أنّ المطلوب هو تجديد الدين، ويتحدث الجابري في فقرة ثانية ويبيّن أنه لم يكن هناك تعارض بين السلفية والوطنية، وبخاصة في المغرب العربي، ويعتبر أنّ السلفية كانت دائماً جزءاً من التجربة التاريخية للإسلام الشيء الذي تستعيد به هذه التجربة ما يحفظ لها الوجود والاستمرارية عندما يفرز تطورها الداخلي ما يهددها بالاندثار، ومع ذلك فهو يرى أنه لم يعد استلهام النموذج السلفي كافياً، بل لا بد من استلهام التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل وجودها والحفاظ على وجودها، وهو يرى أنّ منطق الحضارة المعاصرة يتلخص في مبدأين، هما: العقلانية والنظرة النقدية، فهو يرى الأخذ بهذين المبدأين وقصر السلفية على تقديم السيرة الأخلاقية، لأنه يرى أنّ السلفية تناقض العقلانية والنظرة النقدية كمبادئ وتاريخ، لكننا نجد أنّ السلفية لا تتناقض مع هذين المبدأين لا كأصول ولا تاريخ؛

فالسلفية كانت عقلانية منذ نشأتها مع الصحابة، واستمرت مع علماء الأمة كالشافعي وأحمد ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم والعزّ بن عبدالسلام والشاطبي. . . إلخ، والشواهد على ذلك أكثر من أن ندوّنها ونحصيها، والأمر أجلى من أن ندلّل عليه، وإلا لما استطاعت القيادات السلفية استيعاب علوم عصرها والابتكار فيها والإضافة إليها، والسلفية كانت دائماً ذات نظرات نقدية؛ لذلك كانت رسالة أحمد ابن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية، وكانت كتابة الشافعي في نقد أستاذه مالك بن أنس وفي نقده للساحة الفقهية التي أنتجت رسالة "الأصول"، وكان تدوين الباقلاني لكتاب "التمهيد" في الرد على المعتزلة، وكانت كتابات ابن تيمية في تفنيد التصوّف والمنطق والفلسفة. . . إلخ، صحيح أنّ هناك فترات كانت تضعف فيها العقلانية أو الجانب النقدي في واقع الحياة الإسلامية، لكن التصحيح لهذا الواقع كان يحدث من خلال استلهام النموذج التاريخي السلفي، وما زالت الفرصة موجودة الآن لمعالجة الواقع المرضي باستلهام النموذج السلفي بأجزائه: الأخلاقية والعقلانية والنقدية.

ويبيّن الجابري في فقرة "التطرف يميناً ويساراً" أنّ التطرف الذي يحدث في مجال اليمين إنما يتجه بالخصومة والاعتراض على التيار الإسلامي الوسطي المعتدل، وهو يرى أنّ مبررات وجوده عدم تمكن الاتجاه السلفي من القيام بالتجديد في المجال النقدي، والتجديد الذي يقترحه هو تأصيل جديد للأصول وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى النصوص واستنباط الأحكام منها، وهو من أجل التدليل على وجهة نظره يرى أنّ هناك طريقتين في الاجتهاد، الأولى: الطريقة التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والثانية: الطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساساً ومنطلقاً، ويقع الجابري في خطأين عندما يدعو إلى منهجه الجديد:

الأول: تصويره أنّ هناك تناقضاً بين الطريقتين السابقتين، والحقيقة أنه ليس هناك تناقض، بل جاءت الطريقة الثانية تطوّراً واستكمالاً للطريقة الأولى كما وضّح ذلك أحمد الريسوني في كتابه عن المقاصد عند الشاطبي.

الثاني: الفصل بين تطبيق الشريعة الإسلامية وتحقيق المصالح العامة للمسلمين، ومع أنّ الشاطبي وغيره من الفقهاء الذين قالوا بأنّ إنزال الشرائع كان القصد منه حفظ الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل؛ قالوا بأنّ الطريق لتحقيق المصالح المذكورة أعلاه يتأتى عن طريق تطبيق الشريعة الإسلامية، وعندما نطبق الإسلام بكل تفصيلاته يمكن أن نوسّع النظر في الضروريات والحاجيات والتحسينات التي يتطلّبها العصر، والتي قد لا تكون مطبّقة في داخل المجتمع الإسلامي.

العقل الأخلاقي العربي(*)

د. محمد عابد الجابري

ألّف محمد عابد الجابري عدداً من الكتب حول العقل العربي، ومن الواضح أنه كان له فضل السبق إلى الكتابة في هذا الموضوع، وافتتح ساحة للنقاش في موضوع مهم وأساسي، والتقويم الكامل لمشروعه في نقد العقل العربي يحتاج إلى عدد من الكتب، وإن كنت أميل إلى أنه لم يوفّق إلى اكتشاف حقيقة العقل العربي المسلم في صوره الثلاث: المجرد، والسياسي، والأخلاقي، لكنه وُفّق في تحديد الإضافات التي دخلت إلى هذا العقل من ثقافات أخرى.

فهو في كتابَيْه "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" وُفّق في تحديد الإضافات التي دخلت إلى العقل العربي المجرد من الأنظمة الثقافية السابقة: مذهب الذرة، والعرفان والبرهان. كما وُفّق في كتاب "العقل العربي الأخلاقي" إلى الحديث عن تداخل الموروث الفارسي واليوناني مع العقل الأخلاقي العربي، وأنا سأتحدث في مقالي هذا عن العقل الأخلاقي العربي فقط، وسأرجئ الحديث عن الكتب الأخرى في العقل العربي إلى مقالات أخرى.

(*) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القِيَم في الثقافة العربية (نقد العقل العربي ٤)، طبعة أولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، آذار (مارس) ٢٠٠١م.

اعتبر الجابري أنّ النظام الثقافي العربي استجلب الموروث الفارسي في مرحلة مبكّرة نتيجة "أزمة في القِيَم"، وأنّ هذا الموروث الفارسي ركز على طاعة السلطان، ودمج الدين والطاعة والسلطان في حزمة واحدة، وقد بدأ إدخال هذا الموروث في نهاية العهد الأموي من أجل تدعيم الملك الأموي، وقد بدأه سالم بن عبد الرحمن موسى السعيد بن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وعبد الحميد الكاتب، وقد عمل الأخير كاتباً لدى آخر خليفة أموي وهو مروان بن محمد، واستخدم هؤلاء الكتّاب أسلوب "الترسل" في نشر هذا الموروث، وكان هذا الأسلوب يأتي في الرسائل التي يوجهها الخليفة إلى ولي العهد، أو إلى الولاة، أو إلى الرعية، وكانت تقرأ هذه الرسائل أحياناً على عامة الناس، وكانت تدعو إلى الطاعة، وإلى تعظيم السلطان.

وقد بلغ هذا الأسلوب أوجه في بداية العهد العباسي، إذ ورثوا هذه التقاليد، ورسّخوها في تعاملهم مع رعيتهم، وقد اعتبر الجابري أنّ عبد الله بن المقفع أكبر ناشر ومروّج للقِيَم الكسروية وأيديولوجية الطاعة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وقد عمل عبد الله بن المقفع كاتباً للخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، وقد ذكر الجابري أنه وصلنا أربعة كتب منسوبة إليه، هي: كليلة ودمنة، والأدب الكبير، والأدب الصغير، ورسالة الصحابة، وقد لخص الجابري الموضوعات التي تدور حولها، "آداب" ابن المقفع، بثلاثة، هي: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، وأخلاق الكاتب.

ثم حاول الجابري أن يثبت رواج قِيَم الطاعة الكسروية من خلال تفحص "كتب الأدب" التي تتحدث عن موضوعات مختلفة، واستعرض منها كتاب (عيون الأخبار) لابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦)، والعقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي (٢٤٦-٣٢٨)، واعتبر الجابري هذين الكتابين النموذج المحتذى لكل كتب الأدب التالية، واستعرض الجابري - كذلك - كتابين آخرين من العصور المتأخرة هما: الازدهار "المستطرف في كل فن مستظرف" للكاتب شهاب الدين محمد بن أحمد الأشبيهي المتوفى سنة ٨٥٠، ثم كتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" للقلقشندي المتوفى سنة ٨٢١.

وقد اعتبر الجابري أنّ جميع هذه الكتب - المتقدمة والمتأخرة - تعرض القِيَم الكسروية، ومنها: طاعة السلطان المطلقة وتقديم الطاعة على المطاع، ودمج الدين والطاعة والسلطان في محور واحد... إلخ. وإذا استعرضنا كتاب "عيون الأخبار" لوجدناه يحتوي على الأبواب التالية:

١- كتاب السلطان.

٢- كتاب الحرب.

٣- كتاب الشعر.

٤- كتاب الطبائع والأخلاق.

٥- كتاب العلم.

٦- كتاب الزهد.

٧- كتاب الإخوان.

٨- كتاب الحوائج.

٩- كتاب الطعام.

١٠- كتاب النساء.

واعتبر الجابري أنّ هذا الترتيب تعبير عن سوق للقِيَم يحتل فيها السلطان وبالتالي الطاعة موقع القيمة المركزية.

من غير المستبعد أن يكون الموروث الفارسي حاول أن يجد طريقه إلى الثقافة الإسلامية، كبقية الموروثات في المنطقة التي حاولت أن تغزو الثقافة الإسلامية، من خلال بعض وارثيها؛ كسالم وعبد الحميد الكاتب وعبد الله بن المقفع، ومن غير المستبعد بصورة أقل أن يكون الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون قد حاولوا الاستفادة من الموروث الفارسي في تطويع

شعوبهم، وفي تدعيم سلطتهم، لكن النظر في كتب الأدب من أجل قياس مدى تغلغل القِيَم الكسروية في الثقافة الإسلامية هو قياس قاصر، فلماذا لا نقيس تغلغل القِيَم الكسروية من خلال كتب الفقه؟ لأنّ الفقه على الأرجح يعكس حقيقة الأمور لدى جماهير الأمّة أكثر من الأدب من جهة، ولأنّ اعتماد الفقه في استكناه حقيقة حياة جماهير الأمّة أسلوب اتبعه كثير من الدارسين من جهة ثانية، فقد اتبعه محمد باقر الصدر من أجل استعادة صورة الحياة الاقتصادية القديمة من خلال تتبّع الفتاوى الفقهية، وكذلك اتبعه آخرون من أجل استعادة صورة الحياة الاجتماعية من خلال العودة إلى فتاوى المحاكم الشرعية.

وإذا عدنا إلى كتب الفقه لنسألها عن شروط تولية الحاكم، وعن موقفها من البغي والبغاة، وعن شروط الخروج على الحاكم... إلخ، فماذا نجد؟ نجد أنها تتطلب شروطاً من أجل تولية الحاكم، من أهمها: العدالة والاجتهاد، وقد اشترط الفقهاء لدوام الولاية دوام شرط العدالة، فقد نقل الماوردي في "الأحكام السلطانية" عن شرط العدالة فقال: "إن الجرح في عدالة الإمام، وهو الفسق، على ضربين: أحدهما ما تبع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة. فأمّا الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد. وقال بعض المتكلمين: يعود إلى العدالة من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة، لعموم ولايته ولحوق المشقة في استئناف بيعته.

وأمّا الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترضه فيتأول لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها: فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، ويخرج منها بحدوثه؛ لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل"(1).

---

(1) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٧.

وتحدثت الموسوعة الفقهية الكويتية عن البغي والبغاة فقالت: "ويرى الشافعية أنّ البغي ليس اسم ذم، لأنّ البغاة خالفوا بتأويل جائز في اعتقادهم، لكنهم مخطئون فيه، فلهم نوع عذر، لما فيهم من أهلية الاجتهاد. وقالوا: إنّ ما ورد في ذمّهم، وما وقع في كلام الفقهاء في بعض المواضع من وصفهم بالعصيان أو الفسق؛ محمول على من لا أهلية فيه للاجتهاد أو لا تأويل له، وكذلك إن كان تأويله قطعي البطلان"[1].

وتحدثت الموسوعة الفقهية عن شروط تحقق البغي فقالت: "ولو خرجوا على الإمام بحق - كدفع ظلم - فليسوا ببغاة، وعلى الإمام أن يترك الظلم وينصفهم، ولا ينبغي للناس معونة الإمام عليهم، لأنّ فيه إعانة على الظلم، ولا أن يعينوا تلك الطائفة الخارجة، لأنّ فيه إعانة على خروجهم، واتساع الفتنة، وقد لعن الله من أيقظ الفتنة"[2].

وتحدث الدكتور وهبة الزحيلي أيضاً في موسوعة (الفقه الإسلامي وأدلته) عن شروط عزل الحاكم والخليفة فقال: "العزل لتغير حال الحاكم والخليفة: والذي يتغير به حاله، فيخرج به عن الإمامة شيئان: جرح في عدالته، ونقص في بدنه. أمّا جرح العدالة فهو الفسق: وهو ارتكابه المحظورات، وإقدامه على المنكرات، وانقياده للأهواء والشهوات"[3].

كما تحدث الدكتور وهبة الزحيلي في موسوعة (الفقه الإسلامي وأدلته) عن الحالة التي لا يطاع فيها الحاكم فقال: "ولكن لا تجب الطاعة عند ظهور معصية تتنافى مع تعاليم الإسلام القطعية الثابتة، لقوله عليه الصلاة والسلام: لا طاعة لمخلوق في معصية الله، إنما الطاعة المعروف، لا طاعة لمن لم يطع الله"[4].

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨، ص١٣٢.
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٨، ١٣٣.
(٣) د. وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، ج٨، ٦١٨٨.
(٤) د. وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، ج٨، ٦١٩٢.

ونقل وهبة الزحيلي عن ابن حزم إجازته الخروج على الحاكم الظالم فقال: "وقال ابن حزم بجواز الخروج، لأنّ الأحاديث المجيزة للخروج على الفاسق الظالم ناسخة في رأيه للأحاديث الآمرة بالصبر، لأنّ هذه الأحاديث وردت في مبدأ الإسلام، ولأنّ الدليل المحرم يقدم على المبيح عند تعارضهما، ولقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، ولأنه يجب على المسلم إزالة المنكر، ولا طاعة في معصيته، ومن قُتل دون ماله أو دينه أو مظلمته فهو شهيد"[١].

والآن نتساءل بعد أن نقلنا بعضاً من الأحكام الفقهية التي تبيح عدم طاعة الحاكم الجائر أو الفاسق أو الظالم، ناهيك عن الحاكم الكافر وعن الموقف من البغي والبغاة، وعن الحالة التي لا يطاع فيها الحاكم... إلخ؛ نتساءل: أيهما أصدق تعبيراً عن واقع الثقافة العربية الإسلامية، كتب الأدب أم كتب الفقه؟ لا شك أن كتب الفقه أصدق تعبيراً، ولو أنّ الموروث الفارسي صبغ الثقافة العربية الإسلامية - كما زعم الجابري - لكان الفقه أولى المجالات بالاصطباغ؛ لأنّ الفقه أضخم عنوان معبر عن الثقافة العربية الإسلامية، ولأنّ أمّتنا "أمّة فقه" كما وصفها الدارسون.

وأكدها الله - سبحانه وتعالى - عندما قال في محكم التنزيل: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ومما يؤكد عدم سيطرة الموروث الفارسي في طاعة الحاكم على ثقافتنا العربية الإسلامية، هو أنّ الفقهاء الذين جوّزوا طاعة الجائر أو الفاسق دعوا إلى الخروج عليه عند وجود الحاكم العادل، أو عند تقدير أمن الفتنة، كما دعوا إلى عدم مساعدته عند خروج المظلومين عليه.

بيّن الجابري أنّ القيمة المركزية في الموروث الفارسي هي "خلق الطاعة"، وبيّن أنّ القيمة المركزية في الموروث اليوناني "خلق السعادة"، وبيّن أنّ القيمة المركزية في

(١) د. وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، ج٨، ٦١٩٦.

الموروث العربي الجاهلي "المروءة"، وأَسِفَ لأنه لم يكن مهتدياً إلى القيمة المركزية في "أخلاق القرآن" حتى وجدها عند كاتب هو العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠)، وهي "العمل الصالح"، وبيّن أنّ القرآن الكريم كان هو المرجعية التي استند إليها العز بن عبد السلام في تنشئة الأخلاق الإسلامية بعيداً عن كل الموروثات الفارسية واليونانية، واعتبر أنّ هناك نقصاً في مشروع "أخلاق القرآن" الذي وضعه العز بن عبد السلام عندما لم يتعرض للسياسة، لكنه رأى أنّ ابن تيمية قد استدرك هذا النقص عندما وضع رسالة "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" واعتمد المبدأ نفسه وهو "الطاعة".

يلحظ الدارس أنّ الجابري كان يقفز من خلق "العمل الصالح" ليساوي بينه وبين "المصلحة"، فقد جاء عنوان الفصل الثالث والعشرين في كتاب "العقل الأخلاقي العربي": "في الإسلام: المصلحة أساس الأخلاق والسياسة"، ثم قال في الفقرة السادسة من الفصل السابق نفسه: "تلك هي أخلاق العمل الصالح، أو أخلاق المصلحة"[1]، ثم قال في نهاية فقرة "إجمال وآفاق": "فاقتصروا على محاسبة سلوك "الذين آمنوا" من زاوية الفرائض والسنن والحلال والحرام، وسكتوا عن "الصالحات" وعن "المصلحة" التي هي المقصود مما يخوض فيه الفقهاء وينشغل المتكلمون"[2]، والسؤال الآن: ما مدى صواب الانتقال من "العمل الصالح" إلى "المصلحة" في عبارات الدكتور الجابري السابقة والتسوية بينهما؟ لا شك أنّ "العمل الصالح" غير "المصلحة"، لأنّ "العمل الصالح" مشروط ومحدد بعدة قواعد إسلامية، فلو أخذنا أي "عمل صالح" يعتبره الشرع عملاً صالحاً: يجب أن يكون مما حلله الإسلام، ويجب أن تتجه النية فيه إلى الله، ويجب أن يلتزم قواعد الشريعة... إلخ؛ فالبيع والشراء فيه مصلحة للمسلمين، لكنّ هناك أنواعاً من البيع والشراء محرّمة لا يجوز أن يقدم عليها المسلم بحال من الأحوال، فلا يجوز أن يبيع

(١) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص٦١٥.
(٢) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص٦٢٠.

الخمر مثلاً، ولا أن يدخل الربا بيعه أو شراءه. . . إلخ، والسؤال الآن: لماذا أقدم الدكتور الجابري على هذه التسوية بين المفهومين؟ الأرجح أنه أقدم على ذلك لكي يسهل استيعاب معطيات الحضارة الغربية لدى جماهير الأمّة في وقتنا الحاضر، ونقل مفاهيمها في الديمقراطية والحرية والقومية. . . إلخ.

على الأرجح أنّ "العبودية" هي القيمة المركزية في الأخلاق الإسلامية، وليس "العمل الصالح والمصلحة"؛ لأنها أول ما دعا إليه الرسول ﷺ، وهي كلمة "لا إله إلا الله"، وأول ما دعا إليه إخوته الأنبياء السابقون، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]؛ ولأنّ هذه العبودية تقتضي عقلاً عارفاً لله من جهة، وقلباً ممتلئاً بالله تعظيماً وخضوعاً وخوفاً ورجاءً وحباً وثقة من جهة ثانية، ويمكن أن تنبثق بعد ذلك من هذا العقل العارف لله والقلب الممتلئ بالله كل الأخلاق المجيدة: من شجاعة وكرم وفاعلية وإيجابية وإيثار. . . إلخ، ثم يصبح هذا العبد بعد أن يتحلى بكل الصفات السابقة منسجماً مع كل مفردات الكون التي هي عابدة لله، ومسبحة له.

لقد جانب الجابري الصواب في عدة أماكن من كتاب "العقل الأخلاقي العربي":

أولها: اعتباره أنّ القِيَم الكسروية هي التي صبغت الثقافة العربية الإسلامية.

ثانيها: اتخاذه "كتب الأدب" مقياساً لتغلغل القِيَم الكسروية، وقد بيّنتُ أنّ "كتب الفقه" أولى باتخاذها كأداة لهذا القياس.

ثالثها: اعتباره أنّ "العمل الصالح والمصلحة" هي القيمة المركزية في العقل الأخلاقي العربي، والأرجح أنها "العبودية".

مدخل إلى القرآن الكريم(*)

د. محمد عابد الجابري

أ - دراسة وتقويم للفصلين الأولين:

طرح الدكتور محمد عابد الجابري عدداً من الآراء فيما يتعلق بالتراث، فكتب عدداً من الكتب عن العقل العربي، وعن مقدمة ابن خلدون، وحقّق جميع كتب ابن رشد وكتب عنها دراسات، وآخر شيء ألفه كان عن القرآن الكريم، واشتمل على أربعة كتب، الأول: (مدخل إلى القرآن الكر يم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن)، والثلاثة الأخرى سماها (فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)؛ وقد طرح أشياء متعددة في هذه الكتب الأربعة حول أمور متعددة في العقيدة والتشريع والسيرة والسياسة. . . إلخ، وقد جاء كثير منها في منتهى الخطورة، وتكوّنت خطورتها من أنّ صاحبها مطلع على التراث بشكل واسع من جهة، ومطّلع كذلك على علوم الحضارة الغربية وفلسفتها بشكل تفصيلي من جهة ثانية، ومستهدف لتغيير أوضاع الأمّة باتجاه النموذج الغربي من جهة ثالثة.

(*) د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول (في التعريف بالقرآن)، طبعة أولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٦م.

وللحق فإن استعراض الأفكار الخاطئة التي طرحها "الجابري" والرد عليها يقتضي مقالات عدة، وسأجتهد أن أرد على بعضها في هذا المقال، وهي الأفكار الأولى التي أوردها الجابري في الفصلين الأولين من الكتاب الأول: (مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء في التعريف بالقرآن الكريم).

تحدث الجابري في ذانك الفصلين عن الأوضاع التي كانت موجودة لحظة نزول الوحي على الرسول ﷺ، وأشار إلى انتشار التوحيد في مختلف المناطق المحيطة بالجزيرة العربية: مصر، بلاد الشام، العراق... إلخ، وأشار إلى فِرَق عدة انشقت عن المسيحية واعتبرت المسيح - عليه السلام - إنساناً وليس إلهاً كما ادَّعت المسيحية الرسمية، ومن هذه الفِرَق فرقة "الأبيونية"، ونقل الجابري: "إنهم كانوا يحفظون السبت اليهودي، والناموس الموسوي، حفظاً وفياً، وينادون بأنّ الختان ضروري للخلاص، وأنّ الناموس القديم فرض على جميع المسيحيين".

ونقل الجابري من مصادر في موسوعة تاريخ أقباط مصر، فقال: "أصبح الأبيونيون جماعة كبيرة العدد انتشروا أصلاً في منطقة بابل وفي فلسطين والأقطار المجاورة وامتدوا أيضاً إلى روما وإلى جميع مراكز الشتات اليهودي"، ونقل عنهم أيضاً: "إنهم - أي الأبيونيون - اتهموا بولس الرسول - صاحب نظرية التثليث - باتهامات مُرَّة وقاسية، ووصفوه بأنه متمرد ومارق عن الناموس، وأنكروا سلطانه ورفضوا رسائله، واكتفوا باستعمال النص العبراني لإنجيل متّى، ولا يعيرون الأناجيل الأخرى أهمية تذكر"[1].

ورجّح الجابري أن تكون فرقة (الأبيونيين) هذه هي الفرقة التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا

(١) د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص٤٣.

يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢]، وهي الفرقة التي أشار القرآن الكريم إليها في سورة الصف حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَآمَنَت طَّائِفَةٌ...﴾ [الصف: ١٤].

وقد أشار الجابري إلى فرقة أخرى ثارت على التثليث هي (الآريوسية) نسبة إلى آريوس المولود ٢٧٠م، وأعلن ثورته على القول بألوهية المسيح عام ١٣٢٣م، مؤكداً بشريته، مقرراً أنّ الأب وحده هو الإله، ومن هنا وُصف أتباعه بـ "الموحدين". وقد أحدثت آراء آريوس الجريئة أزمة خطيرة على الصعيدين الديني والسياسي في العالم المسيحي، وقد انقسم الناس بين مؤيدين ومعارضين، فتولدت عن ذلك أزمة استمرت أكثر من سنتين (٣١٨-٣٢٠) تعرض خلالها كيان الإمبراطورية الرومانية لخطر الانهيار المحقَّق، ومن أجل وضع حد لهذه الأزمة تدخل الإمبراطور "قسطنطين العظيم" إلى جانب آريوس أولاً، ثم ما لبث أن عاد فوقف إلى جانب الكنيسة ورجالها، ودعا إلى عقد مجمع مسكوني في نيقية (عام٣٢٥م) لإيجاد حل لهذه المسألة، وقد قرر هذا المجمع طرد آريوس وأصحابه على أساس أنهم فرقة ضالة مبتدعة، كما وضع ذلك المجمع "قانون الإيمان" الذي كرس عقيدة التثليث، لكن أتباع آريوس استمروا في نشر مذهبهم التوحيدي في أنحاء كثيرة من الإمبراطورية البيزنطية: في سورية وفلسطين، والأردن والعراق، واليمن، وفي جهات مختلفة من حوض البحر الأبيض المتوسط، وبالخصوص شمال إفريقيا وإسبانيا.

ثم عرض جانباً آخر من الوضع في الجزيرة العربية، وتحدث عن ظاهرتين:

الأولى: تبشير بعض الرهبان من اليهود والنصارى بقرب ظهور نبي جديد، ومن الأمثلة على ذلك الراهب بحيرى في بصرى الذي وردت قصته في سيرة ابن إسحاق، وحديث أحبار اليهود عن ظهور نبي جديد في المدينة، وتعاليهم على القبائل العربية، وتفاخرهم بأنه سيكون من بني إسرائيل.

الثانية: الرحلة والسياحة للبحث عن الدين الحق، ومن المثال على ذلك: قصة سلمان الفارسي - رضي الله عنه -، ومنه أيضاً أربعة من أهل قريش نبذوا عبادة الأصنام وطلبوا دين جدهم إبراهيم - عليه السلام - وتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم، وهم: ورقة بن نوفل، وزيد بن عمرو بن نفيل ابن عم عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث.

وتحدث الجابري عن جانب آخر من الوضع في الجزيرة، وهي ظاهرة الحنفاء، ومنهم: أمية بن أبي الصلت الثقفي من الطائف، وخالد بن سنان العبسي. ثم تحدث عن شرقي الجزيرة العربية، فذكر أنّ هناك رهباناً ظهروا من أمثال رئاب بن البراء الشني، وريان بن زيد بن عمرو، وقس بن ساعدة الإيادي.

ثم استشف الجابري من رسالة الرسول ﷺ لهرقل إمبراطور الدولة الرومانية، وللمقوقس حاكم مصر؛ أنّ هناك طائفة موحدة في مملكتيهما بدليل أن الرسول ﷺ أشار في رسالته إلى هرقل بأنّ عليه إثم "الآريسيين"، وقد اعتبر الجابري أنّ هذه العبارة الغامضة تعني أنّ هناك طائفة من الموحدين أتباع "آريوس" الذي دعا إلى التوحيد ورفض التثليث الذي أقره مجمع نيقية، مع أنّ معظم المفسرين الذين فسروا هذه العبارة مالوا إلى تفسيرها بكلمة "الفلاحين" أو "الأكارين".

ما الذي نستفيده من عرض الجابري الطويل عن "الموحدين" في الجزيرة العربية وخارجها؟ وما المسكوت عنه في حديثه الطويل ذلك؟ أبرز ما يمكن أن يقال عن هذا العرض الطويل أنّ التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ هو انعكاس ومرآة للتوحيد الذي كانت تعج به الجزيرة العربية وما حولها، وهو ليس جديداً كما يتوهم الدارسون، وقد انضمت كل هذه الفئات والطوائف إلى الرسول محمد ﷺ عندما دعا إلى التوحيد؛ لأنها وجدت عنده ما كانت متمسكة به، وما كان وجودها قائماً عليه، وما كانت حياتها مرتبطة به.

وهذا الكلام قريب من كلام طه حسين في مطلع القرن العشرين "في الشعر الجاهلي" عن أنّ القرآن الكريم أصدق تصويراً لواقع الجزيرة العربية من الشعر الجاهلي؛ وقريب من قول المستشرق جب في كتاب "المذهب المحمدي" بأنّ القرآن الكريم هو انعكاس لبيئة الجزيرة العربية في عقل محمد ﷺ. والفرق بين كلام الجابري وبين كلام طه حسين والمستشرق جب في الكم، فقد تحدث الجابري عن قضية واحدة هي قضية "التوحيد" في القرآن الكريم، لكن طه حسين وجب تحدثا عن القرآن الكريم كله.

وهذا التصوير الذي اجتهد الجابري في بلورته عن المنطقة، وتعسف من أجله في تفسير بعض آيات القرآن الكريم؛ ليس صحيحاً ولا سليماً، واستند فيه إلى أحداث فردية، وسنذكر خمسة أدلة على خطئه في هذا التصوير:

الدليل الأول: يناقض تصويرُ الجابري لوضع البشرية غداة بعثة الرسول ﷺ تصويرَ الرسول لهذا الوضع، حيث ورد في عدة أحاديث منها ما حدثنا به عياض بن حمار المجاشعي أنّ رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: "ألا إنّ ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا كل مال نحلته عبداً حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرّمَت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً، وإنّ الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم، عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء، تقرؤه نائماً ويقظان. . . إلخ"[1]، وهذا الحديث يبيّن فيه الرسول ﷺ حال البشرية غداة بعثته، ويبيّن فيه أنّ الله نظر إلى أهل الأرض غداة بعثته فمقتهم، والمقت أشد الغضب، وجاء مقت الله لأهل الأرض لأنهم انحرفوا عن جادة الصواب في معرفته وعبادته سبحانه وتعالى، ولا شك أنّ تصوير الرسول الذي لا ينطق عن الهوى أشد دقة من كلام الجابري وغيره في تصوير حال أهل الأرض غداة بعثته - عليه السلام -.

(١) الإمام مسلم، صحيح مسلم، (١٤/ ٢٤)، رقم (٥١٠٩).

الدليل الثاني: يناقض تصويرُ الجابري وضع البشرية غداة بعثة الرسول ﷺ تصويرَ علماء الأمّة على مدار التاريخ، وسنأخذ مثالاً واحداً على ذلك هو ابن القيم الجوزية.

فقد وضّح ابن القيم في كتاب (هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى) في وضع البشرية قبل بعثة الرسول ﷺ فقال: "ولما بعث الله محمداً ﷺ كان أهل الأرض صنفين: أهل الكتاب، وزنادقة لا كتاب لهم. وكان أهل الكتاب أفضل الصنفين، وهم نوعان: مغضوب عليهم، وضالون.

فالأمّة الغضبية هم "اليهود"، أهل الكذب والبهت والغدر والمكر والحيل، قتلة الأنبياء، وأكلة السحت والربا والزنا، أخبث الناس طوية وأرداهم سجية، وأبعدهم من الرحمة... إلخ.

والصنف الثاني: "المثلثة"، أمّة الضلال، وعبّاد الصليب، الذين سبوا الله الخالق مسبّة ما سبّه إياها أحد من البشر، ولم يقروا بأنه الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي (لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد)... إلخ.

فهذا حال من له كتاب، وأمّا من لا كتاب له، فهو بين عابد أوثان، وعابد نيران، وعابد شيطان، وصابئ حيران، يجمعهم الشرك، وتكذيب الرسل، وتعطيل الشرائع، وإنكار المعاد... إلخ، وأمّة المجوس منهم، تستفرش الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات... إلخ.

وأمّا زنادقة الصابئة وملاحدة الفلاسفة فلا يؤمنون بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا لقائه... إلخ.

وبالجملة: "فدين الحنيفية الذي لا دين لله غيره بين هذه الأديان الباطلة التي لا دين في الأرض غيرها أخفى من السها تحت السحاب" (وقد نظر الله إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب)[1].

الدليل الثالث: ظن الجابري أنّ التوحيد هو: نفي التعدد، وأنه الإقرار بإله واحد فقط، وليس من شك بأنّ نفي التعدد عن ذات الله، والإقرار بوحدانيته؛ جانب من التوحيد، لكن هذا حقيقة واحدة من حقائق التوحيد الذي دعا إليه القرآن الكريم والسنّة النبوية المشرفة، فالتوحيد يشمل عشرات الحقائق الأخرى، منها ما يتعلق بذات الله وصفاته وأسمائه... إلخ، ومنها ما يتعلق بعبادته وكيفية دعائه وأوقاتها وأفعاله، وما الذي يحبه وما الذي لا يحبه... إلخ، ومنها ما يتعلق بصورة علاقاته بمخلوقاته... إلخ، وهناك أمور تتعلق بالألوهية والربوبية وبالشرك وأنواعه وأصنافه... إلخ، وليس التوحيد فقط هو نفي التعدد عن الله تعالى، فأين هذا التوحيد الذي عرفته كتب العقائد من التوحيد الذي تحدث عنه الجابري؟!

الدليل الرابع: لو كان الوضع كما صوّره الجابري وأنّ التوحيد بخير، وأنّ الموحدين يعج بهم المكان والزمان؛ لما كانت هناك حاجة إلى إرسال رسول، فقد بيَّن المفسرون في أكثر من موضع من تفسير القرآن الكريم وتاريخ الأنبياء، أنّ الله كان يبعث رسولاً وينزل كتاباً عندما يعم الكفر، ويستشري الضلال، ويتعمق الشرك؛ فيبعث الله رسولاً لكي يعم النور والهدى، وهذا من رحمته - تعالى - بعباده، ومن المعلوم أنّ الله بعث عيسى - عليه السلام - عندما استحكم الضلال في بني إسرائيل، وهو ما ينطبق على الظروف التي أحاطت بابتعاث الرسول محمد ﷺ، فبعثه عندما استحكم الكفر والشرك والضلال في الأرض.

---

(١) ابن القيّم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، فصل الأمم قبل البعثة، ص ١٩.

الدليل الخامس: ذكر الجابري أنه حدد لنفسه هدفاً منذ أزيد من ربع قرن عندما بدأ دراساته في الموروث الثقافي، أنه سيجعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه، هذا في مقدمة كتاب (نحن والتراث)، وهو قد وضح هذا الكلام في مقدمة كتاب (مدخل إلى القرآن الكريم)، فماذا كانت نتائج هذا الهدف في جعل المقروء معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه؟ كانت النتيجة الأولى لجعل القرآن الكريم معاصراً لنفسه هي الخلاصات التي توصّل إليها، والتي أشرنا إليها في السابق، وهي اعتباره أنّ التوحيد كان منتشراً في الجزيرة العربية وما حولها وفي الدولة الرومانية وفي مصر عند الأقباط وفي دولة الحبشة... إلخ، والتي تؤدي إلى أنّ القرآن الذي جاء به محمد ﷺ كان انعكاساً للبيئة المحيطة به، وأشرنا إلى أخطاء هذا القول في سطور سابقة.

أمّا نتيجة جعل القرآن الكريم معاصراً لنا فهو ما جاء في نهاية الفصلين الأولين من الكتاب، وهي دعوته إلى قيام مصالحة تاريخية بين حفدة إبراهيم الخليل - عليه السلام -، كما تمت تلك المصالحة في السابق والتي يتصوّر فيها الجابري أنّ ما قام به الرسول ﷺ قبل أربعة عشر قرناً هو تجميع للموحدين المعاصرين له، وهي الآن يمكن أن تكون كذلك، لكن نقول له: إنّ دور الرسول ﷺ في السابق لم يكن دوره تجميعاً لموحدين موجودين، بل كان بناء لموحدين على أسس إلهية جديدة لم تكن عندهم، وكان تأسيساً لتوحيد جديد في عشرات المجالات، لذلك يجب أن تكون هذه المصالحة بالصورة التي أسس لها الرسول ﷺ؛ وهي العودة إلى ما دعا إليه إبراهيم الخليل - عليه السلام - وهو توحيد الله، وكما قال الرسول ﷺ في رسالته إلى كل من هرقل والمقوقس، ناقلاً قول الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، لذلك فإننا نقول للجابري وأمثاله: إنّ تجميع أحفاد إبراهيم أمر طيّب، لكنّ هذا التجميع يجب أن يتم على التوحيد الذي دعا إليه محمد ﷺ، وإلا فإنه لا قيمة له.

ب - موقف الجابري من المعجزات والغيوب في الإسلام:

عرض ونقد:

ألّف الدكتور محمد عابد الجابري أربعة كتب عن الإسلام في نهاية حياته، ومما جعلني أكتب عنها بعضَ الدراسات: أنها لقيت رواجاً عند قِطاع كبير من المثقفين من جهة، وأنها تتضمن محاولة للتقريب بين الإسلام والحضارة الغربية من جهة أخرى. ومن المفيد أن نذكر أنّ محاولة التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية، أو قل بصورة أدق محاولة تطويع الإسلام لمفاهيم الحضارة الغربية؛ قد حوت عدداً كبيراً من الكتّاب والباحثين منذ القرن التاسع عشر بدأت برفاعة رافع الطهطاوي، ثم ثنّت بمحمد عبده وقاسم أمين، ثم انتظمت عدداً كبيراً في القرن العشرين، منهم: عباس محمود العقاد، وطه حسين، وحسين أحمد أمين، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد شحرور... إلخ، وها هي تنتظم الجابري، وهو - لا شك - لن يكون آخرهم.

خصّص الجابري كتاباً كاملاً للتعريف بالقرآن الكريم، واعتبر معجزة القرآن الكريم معجزة عقلية، وهو - لا شك - معجزة عقلية في أحد جوانبها؛ بمعنى أنها قدَّمت شريعة صالحة للبشرية، وأنها أقامت دعوتها إلى حقائق الإسلام: من توحيد وشرائع وأحكام ومعادٍ على دلائل من الكون والحياة والتاريخ... إلخ، وأنها كانت بيانية من جهة أخرى؛ بمعنى أنّ القرآن معجز في بيانه وفواصله وصوره ونظمه... إلخ.

وقد خالفت معجزة الرسول ﷺ الكبرى (القرآن الكريم) معجزات الأنبياء السابقين الذين قامت معجزاتهم على خوارق العادات، فقد تحوّلت العصا إلى حية عند موسى - عليه السلام -، وتحوّلت الصخرة إلى ناقة عند صالح - عليه السلام -... إلخ؛ إنّ هذا كلام صحيح، لكنّ الجابري أخطأ عندما نفى المعجزات الحسية عن رسالة

الإسلام؛ فقد اشتملت بعثة الرسول ﷺ على كثير من الآيات والمعجزات الحسية، من مثل: نبع الماء بين يديه، وإطعام جيش بطعام شخص واحد، وحنين الجذع إليه، وسلام الحجر عليه، وشفاؤه لبعض الصحابة من بعض الأمراض... إلخ. وها نحن ننقل بعض الأحاديث التي تؤكد الآيات التي أشرنا إليها.

ففي مجال حنين جذع شجرة إلى الرسول ﷺ نقل البيهقي فقال: "كان يخطب رسول الله إلى جذع فلما اتخذ المنبر تحوّل إليه فحن الجذع، فأتاه النبي فمسحه" وفي رواية أخرى: "فلمّا وضع المنبر حنّ الجذع إليه فأتاه النبي فمسحه فسكن"[(١)].

وفي مجال نبع الماء بين أصابع الرسول ﷺ، شهد جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - ما حدث يوم الحديبية فقال: عطش الناس يوم الحديبية والنبي ﷺ بين يديه ركوة[(٢)]، فتوضأ، فجهش[(٣)] الناس نحوه، فقال: "ما لكم؟". قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ ولا نشرب إلا ما بين يديك. فوضع يده في الركوة، فجعل الماء يثور بين أصابعه أمثال العيون، فشربنا وتوضأنا. ولما سئل جابر - رضي الله عنه - عن عددهم في ذلك اليوم قال: لو كنّا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة[(٤)].

وفي مجال شفاء الرسول ﷺ لبعض الصحابة فقد حدث يزيد بن أبي عبيد قال: رأيت أثر ضربة في ساق سلمة، فقلت: يا أبا مسلم! ما هذه الضربة؟ فقال: هذه ضربة أصابتني يوم خيبر، فقال الناس: أصيب سلمة، فأتيتُ النبي ﷺ فنفث فيه ثلاث نفثات، فما اشتكيتها حتى الساعة[(٥)].

---

(١) البيهقي، دلائل النبوة، ٢/ ٥٥٦.
(٢) إناء من جلد.
(٣) أسرع.
(٤) متفق عليه واللفظ للبخاري، صحيح البخاري، (١١/ ٤١٢)، رقم (٣٣١١).
(٥) صحيح البخاري، رقم (٤٢٠٦).

وعن إشفاء الرسول ﷺ لعيني علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ذكر سهل بن سعد - رضي الله عنه - أنّ رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: "لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله". قال: فبات الناس يدوكون[1] ليلتهم أيهم يعطاها، فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجون أن يعطاها، فقال: "أين علي بن أبي طالب؟". فقيل: هو يا رسول الله يشتكي عينيه. قال: "فأرسلوا إليه". فأُتي به فبصق رسول الله ﷺ في عينيه، ودعا له، فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية[2].

وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض المعجزات الحسّية التي وقعت للرسول ﷺ من مثل انشقاق القمر، فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]، وقد أورد البخاري ومسلم والترمذي أحاديث صحيحة تحدثت عن هذا الانشقاق، فذكر البخاري عن ابن مسعود فقال: انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ فرقتين: فرقة فوق الجبل، وفرقة دونه، فقال رسول الله ﷺ: "اشهدوا"[3].

ومن المعجزات الحسية الأخرى التي وقعت للرسول ﷺ الإسراء والمعراج وشق الصدر، فقد ذكر القرآن الكريم واقعة الإسراء فقال سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، كما تحدث القرآن عن المعراج في سورة النجم فذكر أنه رأى جبريل - عليه السلام - على صورته الملائكية، فقال سبحانه وتعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝٦ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝٩ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝١٠ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ

(١) أي باتوا في اختلاط واختلاف.
(٢) صحيح البخاري، رقم (٤٢١٠).
(٣) صحيح البخاري، رقم (٤٨٦٤).

مَا رَأَى ﴿١١﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ٥ – ١٨].

وقد تحدثت كتب الحديث والسيرة عن الإسراء والمعراج وشقِّ الصدر، فقال البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك، عن أنس بن صعصعة – رضي الله عنه –: أنّ نبي الله ﷺ حدثهم عن ليلة أسري به: "بينما أنا في الحطيم – وربما قال في الحجر – مضطجعاً إذ أتاني آتٍ فَقَدَّ". قال: وسمعه يقول: "فشقّ ما بين هذه إلى هذه". فقلت للجارود – وهو إلى جنبي –: ما يعني به؟ قال: من ثغرة نحره إلى شعرته. وسمعته يقول: من قصه إلى شعرته. "فاستخرج قلبي، ثم أُتيت بطست من ذهب مملوءة إيماناً، فغسل قلبي، ثم حشي، أُتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار الأبيض". فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم، يضع خطوه عند أقصى طرفه. "فحُمِلْتُ عليه، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا فاستفتح، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل..."(١). ثم ذكر الحديث صعودَ الرسول ﷺ إلى السماء الثانية والثالثة حتى السماء السابعة، ثم رؤيتَه سدرة المنتهى، ثم رجوعَه بأداء الصلوات الخمس.

ماذا كان موقف الجابري إزاء المعجزات الحسية التي وقعت مع الرسول ﷺ، والتي جاءت فيها أحاديث صحيحة، من مثل: حنين الجذع إليه، ونبع الماء بين أصابعه، وشفاؤه لبعض الصحابة... إلخ؟

لقد رفضها الجابري؛ لأنه لا يأخذ بالأحاديث النبوية الشريفة، ولأنه لا يعتبر أنّ هناك سنّة صحيحة، ويعتبر أنّ الأحاديث المدوّنة وُضعَت من قِبَل الفِرَق السياسية والمذهبية والكلامية والدينية المتصارعة، التي تكوّنت في بدايات التاريخ الإسلامي، ولم يعتمدها في جميع دراساته، واعتمد على القرآن الكريم وحده.

---

(١) صحيح البخاري، رقم (٣٨٨٧).

هذا بالنسبة للأحاديث النبوية؛ فماذا كان موقفه من المعجزات الحسية التي تحدث عنها القرآن الكريم من مثل انشقاق القمر والإسراء والمعراج وشق الصدر؟

كان موقفه الرفض لها؛ فهو اعتبر أنّ القمر لم ينشق على زمن الرسول ﷺ، وفسّر الآية بأنها تعني أنّ القمر سينشق في المستقبل؛ أما بالنسبة لواقعة الإسراء والمعراج فهو اعتبرها رؤيا منامية ولم تحدث بالجسد؛ ولم يتعرض إلى شق الصدر في سورة الشرح لأنّ الواقعة ذكرتها الأحاديث، وهو لا يعول على الأحاديث في أحكامه وآرائه كما ذكرنا سابقاً.

والآن ما موقف الجابري من عالم الغيب في الدين الإسلامي: كالجنة، والنار، والسحر، والجن، والشياطين، ورؤية الله يوم القيامة، وتكليم الله موسى - عليه السلام -؟

لقد كان موقفه منها رفض حقيقتها حيناً، واختيار الرأي الذي يضفي عليها المعقولية حيناً أخرى؛ فقد اعتبر أنّ كلام القرآن الكريم عن الجنة والنار إنما هو تخييل وذكرى، وأنّ السحر لا حقيقة له، واعتبر أنّ الصوت الذي كلم الله به موسى - عليه السلام - خرج من الشجرة، وأنكر رؤية الله يوم القيامة، ومال إلى تفسير المعتزلة بأنّ الرؤية لا تعني الرؤية البصرية بل انتظار ثواب الله.

فما الذي قصده الجابري من اعتبار القرآن معجزة عقلية وأنها المعجزة الوحيدة التي جاء بها الرسول محمد ﷺ؟ وما الذي قصده من إنكار المعجزات الحسية الأخرى التي أشار إليها القرآن الكريم والأحاديث النبوية؟ وما الذي قصده من إنكار حقيقة كثير من الغيوب التي قررها الإسلام؟

قصد أن يضخّم من دور العقل على حساب النقل من أجل تطويع الدين الإسلامي لصالح الحضارة الغربية؛ فكأنما يريد أن يقول: إنّ الرسول محمداً ﷺ يختلف عن

الأنبياء السابقين في أنّ معجزته ﷺ لم تقم على خوارق العادات، وأنّ القرآن الكريم معجزة عقلية فقط، وفي هذا يلتقي الإسلام تمام الالتقاء مع الحضارة الغربية التي هي مبنية على العقل وحده، ولا مكان للغيوب فيها؛ لذلك فإنه علينا الأخذ بالحضارة الغربية لأنها تتفق مع أهم أصل يقوم عليه ديننا وقرآننا.

إنّ أكبر وأخطر محاولتين قامتا لتطويع الإسلام لصالح الحضارة الغربية، هما:

الأولى: محاولة محمد عبده (ت ١٩٠٥م) في مطلع القرن العشرين؛ وذلك بتضييق مساحة عالم الغيب في الإسلام لصالح مادية الغرب.

والثانية: محاولة الجابري (ت ٢٠١٠م) في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي؛ وذلك بتضييق مساحة النقل لصالح العقل.

وكما لم تحقق الأُولَى أهدافها، فقد أخذ كلٌّ من عالَم الغيب وعالَم الشهادة حقّهما في فهم الإسلام وفي الدعوة إليه عند العلماء التالين لمحمد عبده، وكذلك ستفشل محاولة الجابري في تضخيم دور العقل على حساب النقل، وسيأخذ كلٌّ من العقل والنقل دورَه في التعامل مع كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ؛ لأنّ كل هذا من الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

الكتاب: أمس المكان الآن (ديوان شعر) (*)
أدونيس

لماذا الحديث عن الشاعر أدونيس؟ وهل هو ضروري الآن؟ في تقديري أنّ الحديث عن الشاعر أدونيس ضروري الآن لعدة أسباب، منها:

١- أدونيس ليس شاعراً عادياً، بل هو أحد مؤسسي مدرسة شعرية جديدة في العصر الحديث مثلتها "مجلة شعر" التي صدرت في الخمسينيات، والتي أرادت أن تنسف قواعد التراث الشعري مضموناً وشكلاً وأن تؤسس قواعد جديدة وأن تروّج لها.

٢- أدونيس ليس شاعراً فحسب، بل صاحب دراسة موسّعة لتاريخ الأمّة، وقد انتهى في دراسته تلك إلى فرز عوامل الثبات والتحوّل والاتباع والإبداع في كل مجالات تاريخ أمتنا.

(*) أدونيس (أحمد علي سعيد)، الكتاب: أمس المكان الآن، (ديوان شعر)، مخطوطة تنسب إلى المتنبي يحقّقها وينشرها أدونيس، الجزء الأول، طبعة أولى، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥م.

٣- أدونيس ليس شاعراً يتعاطى الشعر فقط، لكنه صاحب نظرة نقدية للشعر العربي: قديمه وحديثه، تقوم على تفضيل بعض الأساليب الشعرية ورفض بعضها الآخر، وتقوم على الترويج لأشكال جديدة من الأدب والتنظير لها مثل "قصيدة النثر".

٤- أصدر أدونيس مؤخراً ديواناً سمّاه (الكتاب: أمس المكان الآن) وأعلن أنه سيصدر الجزء الثاني منه وسيتوقف عن الكتابة بعد ذلك[1]، يشكّل إذن هذا الديوان قمّة تطوّره الشعري واعتزازه، فلا بدّ من وقفة مع هذا الديوان.

٥- أدونيس أحد المرشحين لجائزة نوبل لعدة سنوات سابقة، ولـمّا يفز بها حتى الآن، فيستحسن أن نفهم هذا المرشح لجائزة نوبل والذي قد يفوز بها في وقت لاحق، ونضعه تحت المجهر؛ لنحدد ما المقبول منه وما المرفوض قبل أن يمطرنا بوابل محاضراته وأقواله بعد نيله تلك الجائزة، فلا نستطيع أن نقوم بعملية الفرز والغربلة حينئذ.

هذه بعض الأسباب التي تجعل الحديث عن أدونيس ضرورياً جداً في هذا الوقت وفي هذه المرحلة.

والآن سأتناول هذا الديوان الشعري الجديد الذي أسماه "الكتاب: أمس المكان الآن"، وأرى من أجل استيضاح صورة الديوان الشعري أنه لا بد من الحديث عن نظرة أدونيس إلى الشاعر ونظرته إلى الكتابة عند العرب.

نظرة أدونيس إلى الشاعر والكتابة:

يرى أدونيس أنّ الشاعر يجب أن يكون صاحب رؤية ويجب أن يكون مجدِّداً، ويجب أن يصوغ العالم صياغة جديدة، ولا يكون دوره فقط في محاكاة العالم. ويرى أدونيس أنّ "الكتابة" تالية لمرحلة "الخطابة" عند العرب، ويعتبر أنّ الثورة

---

(١) انظر المقابلة التي أجرتها معه مجلة "الوسط" عدد ٢٥٥ الصادر بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٩٦م.

الكتابية الأولى التي نشأت في وجه الخطابة، نثراً وشعراً، هي كتابة القرآن الكريم، فالقرآن الكريم نهاية الارتجال والبداهة، ثم ينقل أدونيس أقوالاً للقلقشندي أدان فيه الكلام القديم: الخطابة والشعر، وأدان الأساس الذي يقوم عليه وهو الأمية - الفطرة، الارتجال - البداهة، وفضّل النثر (الجديد الناشئ) على الشعر (القديم السابق)(1).

ويعتبر أدونيس أنّ هذه النصوص القرآنية تؤسس عهداً جديداً من الكتابة يقوم على النقاط التالية:

١- إذا كانت الكتابة جمعاً فإنّ الكلام غير المكتوب يظل مبعثراً لا ناظم له، ولا ثقة به.

٢- الكتابة علم: لا علم بالمعلوم وحسب، بل بالمجهول كذلك.

٣- الكتابة "صناعة روحانية"، أي أنها تجسيد بالحروف للصور الباطنة.

٤- الكتابة "إنشاء"، أي أنها اختراع على غير مثال.

٥- الكتابة عمل شاق لا يعرفه إلّا من يمارسه.

٦- الكتابة لا متناهية شكلاً وموضوعاً، لأنها تواجه عالماً لا متناهياً(2).

والآن نعود إلى الحديث عن ديوانه الشعري "الكتاب: أمس المكان الآن" الذي يعرّفه أدونيس فيقول عنه: "مخطوطة تنسب إلى المتنبي يحققها وينشرها أدونيس"، ماذا نستفيد من هذا الكلام على ضوء ما تقدم من نظرة أدونيس إلى الشاعر والكتابة؟

أظن أنه لأمر طبيعي أن نفترض التزام أدونيس بما طلبه من الشاعر، وهو أن يكون صاحب رؤية ويكون متنبئاً ويكون صائغاً للعالم صياغة جديدة، وأن يكون شعره

(1) أدونيس، صدمة الحداثة، ص٢٨.

(2) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٢.

تأسيساً وتجديداً، ويكون ضمن صورة "الكتابة" وليس ضمن صورة "الخطابة"؛ في ضوء هذا نستطيع أن نقول إن أدونيس "النبي" اختفى وراء "أبي الطيب المتنبي" ليقول على لسانه نبوءته التي دوّنها في "الكتاب" والتي يقصد أن تكون رؤية جديدة وصياغة جديدة للواقع، والتي يجب أن تبتعد عن "الخطابة اللسانية" التي امتازت بها "الشعرية العربية السابقة".

فهل حقق "الكتاب" هذه الرؤية؟

نعم حققها، لكنها رؤية هدم في الشكل والمضمون، ولا نستطيع أن نفهم هذا الهدم في المضمون إلا بالعودة إلى "الثابت والمتحوّل" والتوقف عند بعض أطروحاته؛ لأنه الخلفية الفكرية التي اعتمدها أدونيس والتي نقل منها في كل ما دوّنه في الديوان الشعري الجديد "الكتاب: أمس المكان الآن"، فماذا جاء في "الثابت والمتحوّل"؟ وماذا قال أدونيس فيه؟

الثابت والمتحوّل عند أدونيس:

ما الثبات وما التحوّل؟

يعتبر أدونيس أنّ تاريخنا ينقسم إلى منحنيين: منحى ثبات واتباع، ومنحى تحول وإبداع. وهو يعرض بحثه في كتابين يتحدّث في الأول عن أصول الاتباع والإبداع، ويتحدّث في الثاني عن تأصيل أصول الاتباع والإبداع.

يرى أدونيس أنّ هناك اتباعية في الخلافة والسياسة نشأت منذ الاجتماع في سقيفة بني ساعدة تقوم على قرشية الخلافة، كما تقوم على اتباع سيرتي أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - بالإضافة إلى اتباع سنن الرسول ﷺ وهديه.

وهو يرى أنّ هناك اتباعية في السنّة والفقه، كما أنّ هناك اتباعية في الشعر والنقد تتابع النبي ﷺ على موقفه من الشعر الذي حافظ فيه على النواة الأساسية لدور الشعر في القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة، غير أنه أعطى لهذه النواة مظهراً جديداً وبُعداً جديداً ينقل دور الشعر من إطار الفضائل القبلية إلى إطار الفضائل الدينية، وحوّل العلاقة بين الشاعر والقبيلة إلى علاقة بين الشاعر والدولة(١).

ما الإبداع والتحوّل في نظر أدونيس؟

يرى أدونيس أنّ جذور الإبداع في مجال السياسة والحكم تبدأ مع مثيري فتنة عثمان - رضي الله عنه -، ويضم إليهم بعد ذلك الخوارج. ويرى أنهم وضعوا أصولاً تختلف عن الأصول التي قام عليها الحكم الأموي؛ فوضعوا نظرية خلع الإمام الجائر، واستعاضوا عن مبدأ القرشية في الإمامة بمبدأ الجدارة(٢).

ثم يرصد أدونيس وقائع كل الثورات التي قامت مناهضة للخلافة الأموية ويعرض بعضاً من تفصيلات وقائعها؛ كثورة التوابين عام ٦٥هـ، ثم ثورة المختار بن عبيد الثقفي، وثورة مطرف بن المغيرة عام ٧٧هـ، ثم ثورة عبد الرحمن بن الأشقر عام ٨١ هـ، ثم ثورة زيد بن علي بن الحسين عام ١٢٢ هـ، ثم ثورة أبي مسلم الخراساني عام ١٢٩.

ثم يتحدّث أدونيس عن الحركات الفكرية في العهد الأموي، فيشير إلى أنّ الخوارج قرنوا النظر بالممارسة، ووحّدوا بين الإيمان والعمل، في حين أنّ حركة الإرجاء فرّقت بين الإيمان والعمل، ويعرض إلى قول جعد بن درهم بخلق القرآن الذي يعني اعتماد العقل مصدراً أولاً للمعرفة، ويعرض للفرقة التي قالت بالقدر أي أنّ الإنسان مختار حر وهو الذي يفعل أفعاله، ويعرض لفرقة الشيعة التي قالت بالإمامة(٣).

(١) أدونيس، الثابت والمتحوّل، جـ١، ص١٤٨.
(٢) المرجع السابق، جـ١، ص١٨٥.
(٣) المرجع السابق، جـ١، ص١٩٣-١٩٧.

ويعرض أدونيس أصول الحركة الشعرية فيرصد التحول في تجربتين: الأولى التجربة الذاتية التي تغلّب عالم العواطف والرغبات والأهواء على العالم الخارجي، والثانية هي التجربة السياسية الأيديولوجية التي توّحد بين الشعر والفكر، ويعرض لنماذج من شعراء التجربتين.

ثم ينتقل في الكتاب الثاني إلى تأصيل الأصول فيرى أنّ الشافعي - رحمه الله - هو الذي أصّل الأصول الدينية - السياسية في مجال الاتباع، ويرى أنّ الأصمعي والجاحظ أصّلا الأصول البيانية الشعرية في مجال الاتباع أيضاً، ثم ينتقل إلى تأصيل الإبداع فيرى أن ثورة الزنج والحركة القرمطية أصلتا للإبداع وأنهما ألغيتا الملكية الخاصة.

ويرى أدونيس أنّ ابن الراوندي وجابر بن حيّان ومحمد بن زكريا الرازي؛ أصّلوا للإبداع في مجال اعتماد العقل وإبطال النبوة! فينقل أنّ ابن الراوندي انتقد المعجزة! وانتقد منهج النبي في الفكر والعمل! وانتقد إعجاز القرآن وكان يرى أنّ كلام أكثم بن صيفي أفصح من القرآن الكريم![1].

ثم يتحدّث أدونيس عن موقف الرازي من الدين وينقل نقده للنبوة وينتهي إلى نفي النبوة كمبدأ وظاهرة والاكتفاء بالعقل! كما ينقل نقده لسائر الأديان وإبطاله، ثم ينقل آراءه في نقد الكتب المقدسة وإبطالها! وهو يعتبر أنّ القرآن متناقض وينكر أن يكون القرآن معجزة أو حجّة! وهو يرى أنّ الإعجاز والحجّة يتمثلان في الكتب العلمية![2].

ثم ينقل أدونيس موقف المعتزلة الذي يقوم على تقديم العقل على الشرع، وأدّى تقديم العقل على النقل عند المعتزلة إلى التوكيد على إرادة الإنسان وحريّته، وأدّى إلى اعتقادهم أنّ اللغة اصطلاح ووضع وليست توقيفاً أو وحياً[3].

---

(١) أدونيس، الثابت والمتحول، جـ٢، ص٧٤-٧٦.

(٢) المرجع السابق، جـ٢، ص٨٠-٨٥.

(٣) المرجع السابق، جـ٢، ص٨٧.

ويصنّف أدونيس التصوّف في مجال الإبداع! ويبيّن أنّ التجربة الصوفية تنطلق من القول بأنّ الوجود باطن وظاهر، وأنّ الوجود الحقيقي هو الباطن. وقد ترتبت على هذا المنطق نتائج كثيرة، وبخاصة فيما يتعلق بالمعرفة ومنهجها، والصلة بين الإنسان والله؛ استلزمت فهم القرآن فهماً جديداً، لم تعتمد في فهمها هذا المنطق أو العقل، ولم تعتمد الشريعة، إنما اعتمدت الذوق وليس في الذوق حدود، وهو يتجاوز الأمر والنهي؛ لأنه هو البداية التي تمحو كل أمر ونهي! وحين يكون بين الحقيقة والشريعة تناقض، فإنّ الشريعة هي التي يجب أن تؤول بمقتضى الحقيقة.

وتنتهي التجربة الصوفية بالفناء بالله: لقد نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من إطار العقل والنقل إلى إطار القلب، فلم يعد الوجود مفهومات ومقولات مجردة، وبطلت المعرفة أن تكون شرحاً لمعطى قبلي أو تسليماً بقول موحى[1].

ويمثّل أدونيس على الإبداع في الشعر بنموذجين، هما: أبو نوّاس وأبو تمّام، ويبرز مجون أبي نواس وإصراره عل فعل الذنوب وانتهاك المحرّم، الذي يعني خروجاً على الله، ويبيّن تعلقه بالخمرة وتقديسه لها، ويوضح كيفية ربط الخمرة بجميع الأشياء، ويوضح أنّ شعر أبي نواس ينطلق من أولية التجربة، في حين أنّ أبا تمام ينطلق من أولية اللغة الشعرية.

---

(١) المرجع السابق، جـ٢، ص٨٧.

تفنيد بعض وجهات نظر أدونيس في كتاب "الثابت والمتحوّل":

ليس من شك بأنّ تفنيد وجهات نظر أدونيس في كتاب "الثابت والمتحوّل" يحتاج إلى مجلدات، ولا أستطيع فعل ذلك في هذه العجالة، لكنني أكتفي بتقويم بعض ما طرحه ليساعدنا على فهم مدى الأخطاء التي وقع فيها في ديوانه الشعري:

١- يفسّر أدونيس في مواضع عدة من كتابه تطوّرات المجتمع الإسلامي تفسيراً اقتصادياً طبقياً منطلقاً من ماركسية واضحة، مع أنه أوضح أنه سيتجنب ذلك في بداية مقدمته للكتاب، وتعلل بعدم تخصصه في مجال الدراسة الاقتصادية ولعدم امتلاكه أدواتها، ولا يمكن أن نضع إشادته بالثورتين: الزنجية والقرمطية إلّا الخضوع لذلك التفسير الماركسي للتاريخ الإسلامي، ولا شك أنّ هذا جهل وافتئات على التاريخ الإسلامي وتطبيق لمقاييس لم يعرفها ولا تنطبق عليه، فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الطبقات بالمعنى الماركسي المعهود؛ لأنه لم يعرف الرّبا من جهة، ولإقراره نظام الزكاة التي تؤخذ من رأس المال والتي تُحدث توازناً في المجتمع من جهة ثانية، ولوجود تشريعات الميراث التي تفتّت الثروات المتكدّسة من جهة ثالثة، وهذا ما قاله كثير من المفكرين الغربيين الدارسين للاقتصاد الإسلامي من أمثال مكسيم رودنسون في كتاب "الإسلام والرأسمالية"، وجاك أوستروي في كتاب "الإسلام والتنمية الاقتصادية"[1].

٢- يعلّل أدونيس نشوء الفِرَق من شيعة وخوارج ومعتزلة وغيرها بعوامل سياسية بشكل عام ويربطها بفتنة عثمان - رضي الله عنه - بشكل خاص، والحقيقة أنّ هذا بعيد عن الصواب، والأرجح أنّ نشوء هذه الفِرَق مرتبط بعوامل بيئية، وبموروثات وبأفكار جلبتها هذه الفِرَق من الأمم السابقة تأثّرت بها وتداخلت مع منهجها عن الفهم الذي علّمه الرسول ﷺ لصحابته، فالخوارج حكمت بيئتهم البدوية البسيطة فهمهم

---

(١) المرجع السابق، جـ٢، ص٩٩.

للإسلام فأخذوا بظاهر النصوص ولم يتدبّروها، وقد نبّهتنا أحاديث الرسول ﷺ إلى ذلك حينما وصفت الخوارج فقالت: "بأنهم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم" أو "لا يجاوز حلوقهم"[1]؛ والشيعة تأثّروا بكثير من موروثات المنطقة التي كانت تعج بالغنوص وبتقديس الرجال وبالتصوّف، والمعتزلة تأثّروا بمذهب الذّرة المترجم عن الفلسفة اليونانية.

٣- يرى أدونيس توحّد الثقافة والدولة في كيان واحد في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، يقول أدونيس عن الخلافة الأموية: "إنّ الدين صار دين النظام وتوحّد بالواقع السياسي لهذا النظام، وأصبح النظام ينظر إلى الواقع من حيث إنه يجب أن يتكيّف وينسجم مع سياسته ودينه، وأصبحت الثقافة انطلاقاً من ذلك لا تتعارض مع الواقع بل تتحد به، أصبحت الثقافة والدولة شيئاً واحداً"[2].

وعندما يصدر أدونيس الحكم السابق على الدولة الإسلامية فإنما ينطلق من نظره إلى الدولة المعاصرة وسيطرتها على كل شيء، ولكن الحقيقة أنّ مسار التاريخ الإسلامي يخالف نظرته تلك تمام المخالفة، فقد كانت هناك قيادتان في تاريخنا: قيادة الأمراء، وقيادة العلماء، وقد كان الجانب الثقافي بقيادة العلماء بعيداً عن الأمراء وسيطرتهم وتدخلاتهم، وقد حدث ذلك نتيجة إشادة الدين الإسلامي بالعلم والعلماء، ونتيجة جدلية خاصة بالأمة الإسلامية، ويؤكد ذلك سلسلة العلماء الطويلة التي تزخر بها أمتنا، ومنهم: مالك بن أنس، أبوحنيفة، الشافعي، أحمد ابن حنبل، الباقلاني، ابن تيمية، ابن حجر العسقلاني - رحمهم الله أجمعين -[3]... إلخ.

---

(١) انظر تفصيل هذا الرأي في فصل "اقتصاد متفرد" من كتابي "النكسة في بعدها الحضاري"، ص٨٠.

(٢) انظر سنن ابن ماجه "باب في ذكر الخوارج" حيث نقل عدة أحاديث عن الرسول ﷺ توضح صفاتهم ومنها ما نقلناه أعلاه.

(٣) أدونيس، الثابت والمتحول، جـ١، ص٢٧٢.

٤- والسؤال الآن: ما هو وجه الإبداع في إلحاد ابن الراوندي والرازي؟! وبخاصة إذا عرفنا أنّ هذا أمر قديم كان موجوداً قبل نبوة محمد ﷺ ونزول القرآن الكريم، ورافق نبوته ﷺ ونزول القرآن الكريم، حيث كفر قسم كبير من العرب المدعوين وتشككوا في كل ما دعاهم إليه، وسيكون هناك أيضاً أناس يكفرون بمحمد ﷺ بعد وفاته.. وما علاقة الإلحاد بالمنهج التجريبي؟ وهل كل إلحاد يفرز منهجاً تجريبياً؟ ألم يكن المنهج التجريبي موجوداً في الحضارة الإسلامية وفي الكيان الإسلامي قبل أن يطرح ابن الراوندي والرازي وغيرهما أباطيلهم؟

٥- ما وجه الإبداع في الإرث الصوفي الذي يمثّله الحلّاج والسهروردي وغيرهما؟ لقد كان التصوّف موجوداً عند كل الأمم الوثنية الضالة، وكان سبباً في انحطاطها، ولقد كان التصوّف أحد العوامل التي ساهمت في تغييب العقل الإسلامي، وفي توريث المجتمع الإسلامي رذائل خلقية، وفي استلاب نفسية المسلم، وجعله أنانياً يعيش بذاته، وجعله يعيش أوهاماً قاتلة حول الاتحاد بذات الله أو الحلول به تعالى أو اكتشاف وحدة الوجود.

٦- ترسيخ الشعر الجاهلي:

يرى أدونيس أنّ ترسيخ الشعر الجاهلي كان عملاً مقصوداً من السلطة الإسلامية بدءاً من الخلافة الأموية[1]، وهو واهم في ذلك، وتفسير استمراره بدعم المؤسسات الحكومية له تفسير قاصر، فعلى العكس نجد أنّ الإسلام حارب كل أركان الجاهلية واستطاع تغييرها، وكان من ضمن ذلك تغيير بعض مضامين الشعر الجاهلي، وإنّ التفسير الأصوب لاستمرار الشعر الجاهلي يجب أن نتلمسه في عوامل ولادة الفنون، والظروف التي تساعد على نشأتها، وفي موقف الإسلام من الفنون بشكل عام.

(١) انظر تفصيلاً لهذا الرأي في كتابي "أبو الأعلى المودودي: فكره ومنهجه في التغيير"، ص١٦٧.

تنطلق الفنون من النفس المأزومة [1]، وقد استطاع الإسلام أن يحل أزمة هذا الإنسان، فأدّى هذا إلى أنّ الأشكال القديمة لم تعد ملائمة للتعبير عن نفسية الإنسان المسلم غير المأزومة، ولكن الشعر الجاهلي استمر في صورته القديمة لفنيته العالية التي فرضت نفسها على العصور التالية، وقد كانت القصة مرشحة بالفعل لأن تكون أبرز شكل فني يناسب التعبير عن الإنسان المسلم غير المأزوم، وممّا يؤكد ذلك استخدام القرآن الكريم لها في كثير من سوره، لكن القصة كانت آنذاك غير ناضجة الأبعاد الفنية في العصور السابقة، ولم تكن متداولة كشكل فني مستقل مما حال بينها وبين القيام بهذا الدور، ومع ذلك فقد أبرز الكيان الإسلامي بعض الأشكال الفنية للتعبير عن الإنسان المسلم غير المأزوم، وأبرزها الخط الذي يجمع بين الجوانب الجمالية والعملية [2].

وبالمناسبة فإن أدونيس خلط بين ترسيخ الشعر الجاهلي وبين ترسيخ اللغة العربية والحرص عليها، فإنّ الذي أكده القرآن الكريم والسنّة النبوية والفقهاء والأصوليون هو ترسيخ اللغة العربية وليس الشعر الجاهلي؛ نتيجة ارتباط النص القرآني وفهمه باللغة العربية.

والآن بعد أن عرفنا "الثابت والمتحوّل" ونقدنا جانباً من مضمونه، ننتقل للتعرّف على ديوان أدونيس الجديد "الكتاب: أمس المكان الآن"، فما هي صورته؟

صورة الديوان "الكتاب: أمس المكان الآن":

يتألف الديوان من سبعة مقاطع، وهناك ثلاثة ملاحق:

الأول: تحت عنوان "أوراق عثر عليها في أوقات متباعدة، ألحقت بالمخطوطة".

(١) انظر رأيه ذلك في الجزء الأول من كتاب "الثابت والمتحول" ص٢٧١ وما بعدها.

(٢) انظر تفصيل ذلك الرأي في كتاب "منهج الفن الإسلامي" لمحمد قطب، ص٨.

والثاني: تحت عنوان "الفوات فيما سبق من الصفحات".

والثالث: تحت عنوان "توقيعات".

والمقاطع السبعة تشكل الجسم الرئيسي للديوان، وجاء كل مقطع من المقاطع السبعة مسلسلاً تسلسلاً أبجدياً، وكل صفحة مقسمة إلى أربعة أقسام: هامشان على اليمين واليسار، ووسط الصفحة مقسم إلى قسمين: الأعلى يشمل معظم الصفحة، والأدنى يشمل مساحة أصغر من الصفحة، ثم أتبع كل مقطع بهوامش، وأتبع بعضها بمقطع سماه فاصلة استباق.

ما مضمون الديوان؟

جاء الهامش الذي عن اليمين على لسان راوٍ ينقل التاريخ الإسلامي بدءاً من اجتماع سقيفة بني ساعدة وينتهي في ١٦٠ للهجرة، أما الهامش الأيسر ففيه إشارات وتوضيحات عن أزمان الروايات وأشخاصها ومصادرها بعض الأحيان، أما وسط الصفحة فقد جاء الحديث فيه عن المتنبي ونشأته وأبويه، وشيوخه ومعلميه، وسفره، وذهابه إلى بادية السماوة، وارتباطه بالقرامطة، وسجنه في حمص، وزيارته لأنطاكية، ولساحل بلاد الشام... إلخ، وغير ذلك من وقائع حياته، أمّا الهوامش التي تلي المقاطع فقد تناول في كل هامش شخصية تاريخية وكتب عنها أبيات عدة.

وقبل أن أتجه إلى نقد الديوان سأتناول المقطع الأول وأستعرض مضمونه لكي أعطي القارئ فكرة عن مضمون الديوان، وفي استعراض المقطع الأول سأبدأ بالهامشين ثم سأنتقل إلى وسط الصفحة، ثم سأنتقل إلى الهوامش التي جاءت بعد المقطع الأول.

عرض المقطع الأول من الديوان "الكتاب: أمس المكان الآن":

كرّس الشاعر أدونيس الهامشين للحديث عن التاريخ الإسلامي فتحدّث عن سنة إحدى عشرة للهجرة وسمّاها السنة التأسيسية، وهي السنة التي وقعت فيها حادثة سقيفة بني ساعدة، والتي طلب الأنصار فيها تقاسم السلطة مع المهاجرين عندما قالوا: منا أمير ومنكم أمير. ثم ينسب إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قوله "قتل الله سعداً وسيقتل من لا يبايع من بايعته قريش".

ثم يزعم أدونيس أنّ حواراً جرى بين عمر وعلي - رضي الله عنهما - يأمر الأول الثاني أن يبايع أبا بكر ويرفض الثاني، ويزعم أدونيس أنّ علياً - رضي الله عنه - قال: "وكيف أبايع من قال الله وقال رسول الله بأني أولى منه؟".

ثم يصوّر حرب المرتدين وينقل جانباً من كيفية قتل المسلمين للفجاءة بن عبداليل وطليحة بن خويلد الأسدي ومالك بن نويرة، ويبرز زواج خالد بن الوليد - رضي الله عنه - من زوجة الأخير بعد قتله، ثم ينقل حواراً بين مسيلمة وسجاح بنت المنذر، ويصوّر زواجهما، ويوضّح أنّ الصداق الذي أعطاه لها هو رفع صلاتي الفجر والعشاء عن أتباعهما المرتدين.

ثم ينقل حواراً بين مُجّاعة بن مُرارة وخالد بن الوليد يزعم فيه أنّ الأخير طلب الزواج من ابنة المرتد، ويزعم أنّ قريشاً طامعة في المال، فيصوّر كيف أنها فرضت الذهب والفضة والكراع، ثم ينقل قولاً لعفيف الكندي أحد المرتدين يصوّر فيه أنّ المشكلة هي قريش وليس الدين الإسلامي فيقول: "تلك قريش: لا مخرج إلّا الطاعة أو نفنى"، ثم ينقل أنّ أبا بكر - رضي الله عنه - مات مسموماً، ثم بين استلام عمر - رضي الله عنه - الخلافة ويبرز بعض أعماله وأبرزها: معاقبة الشعراء على هجائهم، وإجلاؤه اليهود عن نجران وخيبر عام ٢٠هـ، ومقتله - رضي الله عنه - عام ٢٣هـ.

ثم يبيّن وصية عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في ترشيحه ستة أسماء من الصحابة، ثم يوضح كيفية فوز عثمان - رضي الله عنه - بها واستئثاره وأقاربه بأموال المسلمين، ثم يصوّر المراحل التي مرّت بها الفتنة حتى انتهت إلى مقتل عثمان - رضي الله عنه -، ثم يبين انتقال الخلافة إلى علي - رضي الله عنه -، ثم يزعم أن لعائشة - رضي الله عنها - دوراً في قتل عثمان - رضي الله عنه - وفي محاربة علي - رضي الله عنه -، ثم يصوّر واقعة الجمل، ثم ينقل حرب صفّين، ثم يصوّر كيفية قتل محمد بن أبي بكر - رضي الله عنه -، وأنهم أخذوا رأسه لمعاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنه - بعد أن دكوه في جوف حمار، وعرّوه وأخذوا قميصه إلى نائلة زوجة عثمان التي رقصت ابتهاجاً بمقتله، ويختم المقطع الأول باجتماع الخوارج الثلاثة عبدالرحمن بن ملجم المرادي والبرك التميمي وعمرو التميمي للتآمر على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص - رضي الله عنهم -.

أما وسط الصفحة فإنّ أدونيس يتحدّث فيه عن ولادة أبي الطيب المتنبي، وعن أبويه: أمه الهمذانية ووالده الجُعفي، ويتحدّث عن أمل أبويه فيه، ويصوّر فقر أسرة أبي الطيب المتنبي، ثم يصوّر الكتّاب الذي دخله المتنبي وعبثه فيه، ثم يتحدّث عن السواد الذي كانت فيه الكوفة مسقط رأس المتنبي ونشأته، ثم يتحدّث عن الأجناس التي عاشت في الكوفة وعاصرها الشاعر وتآلف معها، ثم يصوّر بيت أبي الطيب المتنبي، ثم يتحدّث عن القرامطة الذين كانوا موجودين في الكوفة وفي السواد، ثم يصوّر الكوفة والتيارات التي كانت تصطرع فيها، ويبيّن نبوغ المتنبي فيها، ثم يصوّر تفاعل المتنبي مع الكوفة وثقافتها وقرامطتها، ويبرز الفقر في الكوفة خاصة والسواد عامة، كما يبرز دوره في تشكيل كيان الناس وكآبتهم، ثم يبيّن جانب القوة المسيطر في المجتمع، ثم ينتهي المقطع بذكر انتماء المتنبي إلى الشر والحصاد والرياح.

أما الهوامش التي تلي المقطع الأول فقد بدأها أدونيس بالأبيات التالية:

أتفيأ - أخرج من هذه الذاكرة

من مداراتها، ودواليبها الدائرة

أتفيأ أسلافي الآخريْن

الذين يضيئون أعلى وأبعدَ

من ظلمة القتل، من حمأةِ

القاتلين.

يقول الشاعر في المقطع السابق إنّ له صنفين من الأسلاف: صنف عاش في ظلمة القتل والقاتلين، وصنف كان مضيئاً، ويشير الشاعر إلى أنه سيخرج في هذه الهوامش من أسلاف الصنف الأول إلى أسلاف الصنف الثاني، وهو قد استعرض جانباً من أسلاف الصنف الأول وقد كانوا كما رأينا أبا بكر وعمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم - . . . إلخ، أما أسلاف الصنف الثاني في الهوامش التي تلي المقطع الأول فقد كانوا: إبليس، تميم بن مُقبل [1]، لبيد، الشنفري، عروة بن الورد، طرفة، امرؤ القيس، وأبو محجن الثقفي.

ملاحظات حول ديوان "الكتاب: أمس المكان الآن":

١- عرض أدونيس التاريخ الإسلامي في الهامشين من الديوان بدءاً من واقعة سقيفة بني ساعدة التي حدثت في السنة الحادية عشرة من الهجرة، وانتهى بواقعة خروج يوسف البرم على الخليفة المهدي في خراسان سنة ١٦٠ من الهجرة، وقد التقى أدونيس في عرضه للتاريخ في الديوان بشكل كامل مع عرضه له في "الثابت

(١) انظر تفصيلاً لدور الخط في التعبير عن النفس غير المأزومة في كتابي "النكسة في بُعدها الحضاري"، ص٦٨ وما بعدها.

والمتحوّل" ، فهو في المكانين عرضه بصورة مغرضة قصد منها التشكيك والإثارة، فقد صوّره على أنه تاريخ صراع على السلطة، وأنه تاريخ بطش وإرهاب، وأنه تاريخ وحشي لا رحمة فيه، وأنه تاريخ صراع طبقي يتصارع فيه الفقراء مع الأغنياء بالمفهوم الماركسي، وأنه تاريخ قتل وموت، وأنه تاريخ حرب وطعن وحرق. . . إلخ.

ليس من شك بأنّ تصوير أدونيس لتاريخنا بعيد عن الموضوعية بالإضافة إلى مجانبته الصواب، وهو تصوير سطحي لا يخرج إلّا من حاقد على هذه الأمة[1]. وقد بيّنت بعض أوجه الخطأ والابتعاد عن الحقيقة في هذا التصوير عندما تعرضت لكتاب "الثابت والمتحوّل" ولا حاجة للإعادة.

٢- صوّر أدونيس المتنبي بالصورة التي يراها هو وليس بالصورة التي كانت عليها حقيقته، وأخذ بالروايات التي توافق هواه، فصوّره على أنه قرمطي علماني عقلاني متشكك، كما صوّر الكوفة وكأنها مدينة مطحونة متمردة لا تعرف إلا الشك والتآمر.

٣- لم يترك أدونيس في الهوامش التي أتبعها مقاطع الديوان، أو في الملاحق الثلاثة التي ألحقها بالديوان، لم يترك أدونيس فاجراً أو زنديقاً أو داعراً أو متهتكاً أو سكيراً أو ساقطاً أو حاقداً إلّا أورد عنه أبيات عدة في ديوانه، فلماذا؟

يقول أدونيس: إنهم مبدعون، ويقول: إنهم أسلافه[2]، ويقول: إنه منحاز للهامشيين والرافضين [3]، فأن يعتبر أدونيس تلك الطائفة أسلافه وأن ينحاز إليهم فذلك شأنه، لكن أن يعتبرهم مبدعين فهذا ما لا نحتمل السكوت عليه، والحقيقة

(١) في تعريفه لتميم بن مُقبل يقول أدونيس عنه: إنه كان في بداية إسلامه يحنّ إلى الجاهلية ويمجّدها، ويبكي أهلها، ويشعر بغربة في الإسلام ويقول: "ليت الفتى حجر".

(٢) إنّ تاريخ أدونيس الشخصي يرّجح هذا الأمر، حيث انتمى أدونيس إلى الحزب القومي السوري في بداية حياته الشعرية، وهذا الحزب لا يَعتبر أنّ هناك أمة عربية أو إسلامية، بل هناك أمة سورية تسكن بلاد الشام وهي امتداد للفينيقيين والسريان.

(٣) كما رأينا في تقديمه للهوامش التي تلي المقطع الأول.

أنه ليس الإبداع الذي جمعه بهم، ولكن دورهم التخريبي المشترك في زعزعة كيان هذه الأمّة، وهدم قِيَمها، والتشكيك في موروثاتها؛ من أجل أن يكون الطوفان الذي يحلم أدونيس وأمثاله في تحقيقه.

٤- أخذ أدونيس على بعض الشعراء السابقين نظمهم لأفكار محددة، واعتبر أشعارهم خروجاً عن حقيقة الشعر واعتبرها نظماً لتلك الأفكار، ومثّل على ذلك بقول المتنبي:

الرأي قبل شجاعة الشجعان
هي أول وهو المحل الثاني

ويقول زهير بن أبي سلمى:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب
تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم[(١)]

لكنه مع الأسف وقع فيما أخذ على غيره وليس في قصيدة واحدة إنما في كثير من المواضع في ديوانه، مما جعل هذا الديوان كتاب تاريخ وليس ديوان شعر بالمعنى الحقيقي.

٥- استهدف أدونيس في مسيرته الأدبية التجديد حسب زعمه، وقد كان من ضمن أهدافه التجديدية:

تدمير اللغة العربية[(٢)]، التنظير لقصيدة النثر وترويجها، ابتكار أشكال شعرية جديدة، وإيجاد لغة شعرية جديدة... إلخ. ويمكن أن نضع ديوانه الجديد "الكتاب:

(١) انظر مجلة "الوسط" العدد ٢٥٣ الصادر في ٢/ ١٢/ ٩٦ حيث يبرز هذا الرأي.
(٢) انظر رأيه ذاك في كتاب "صدمة الحداثة"، ص٢٨٨.

أمس المكان الآن " ضمن هذا الاستهداف للتجديد في الشكل والمضمون: أما التجديد في الشكل فذلك واضح من تقسيمه لصفحة الديوان، أما التجديد في المضمون فذلك واضح من الرؤية الهادمة التي عرض فيها التاريخ الإسلامي وحياة المتنبي؛ هذا إذا جاز لنا أن نعتبر الهدم تجديداً، والسؤال الآن: لماذا استعرض التاريخ الإسلامي في الهوامش مع أنّ مادة الديوان الرئيسية حياة المتنبي؟

المقصود من ذلك محاصرة القارئ وزيادة إشباعه النفسي والعقلي بمعاداة تاريخه وازدرائه والتخلص من قيمه، وإشعاره أنّ وقائع حياة المتنبي مستمدة من ذلك التاريخ، وأنّ ذلك التاريخ الأسود لن يفرز إلّا حياة بائسة مضطربة كحياة المتنبي وأنهما متكاملان: التاريخ والحياة.

والحقيقة أنّ أدونيس في كل ما استهدف متأثر بالتجارب الغربية وبالشعر الغربي واللغة الغربية، ويمكن أن ندلّل على ذلك بتنظيره لقصيدة النثر في الخمسينيات والذي نقله عن كتاب "قصيدة النثر من بودلير حتى أيامنا هذه" للكاتبة "سوزان برنار"، ولكننا نطمئنه أنّ مصير دعاويه سيكون مصير التجارب الشعرية التي انطلقت في القرن العشرين ناقلة التجارب الغربية نقلاً كاملاً ومتأثرة بها تأثراً حرفياً كتجربة "شعراء الديوان" وتجربة "جماعة أبولّو" والتي انحسرت لتترك نهر الشعر العربي سائراً في مجراه الذي حفره منذ قرون.

ليس معنى هذا أننا ضد أي محاولة للتأثر والتأثير، الأخذ والعطاء، بل نحن معه، مع النمو الطبيعي، شريطة أن ينبني على تراثنا الأدبي وينطلق منه، كما فعل أبو تمّام الذي جاء مذهبه المتمثّل في "التصنيع"(١) مبنياً على مذهب "الصنعة" الذي ورثناه من الشعر الجاهلي، فكان فعله بناء، في حين أنّ ما يفعله أدونيس هدم لأنه ينقل تجارب من أمم أخرى يريد أن يفرضها على الأمّة بعد أن يهدم كل ما بنته أمتنا.

---

(١) انظر أقواله حول هذا الهدف في مجلة (الوسط) العدد ٢٥٥ الصادر بتاريخ ١٦/ ١٢/ ٩٦.

٦- لقد جاءت جملته الشعرية واضحة نوعاً ما على غير عادته، إذ يكتنف الغموض معظم أشعاره السابقة، وربما جاء وضوحها من الموضوعين اللذين دار حولهما الديوان، وهما: التاريخ الإسلامي والمتنبي، كما جاءت الجملة الشعرية مركزة وقد وضع في تركيزها كل مهارته وخبرته، وزاد من جمالها الموسيقى التي جاءت من التفعيلة التي أخذ بها في معظم الديوان ما عدا بعض المقاطع وبالذات في فواصل الاستباق فقد لجأ فيها إلى النثر.

٧- لقد حفل الديوان بتجاوزات في حق الذات الإلهية، والشرائع الدينية، وسأورد بعضاً منها على سبيل المثال لا الاستقصاء والحصر:

١- قال أدونيس عن جبريل - عليه السلام -[1]:

جاء جبريل في غيمة

وسقى كوفة الظامئين بأسراره

جاء في كوكب

ورمى وجهه في تقاطيعها

جاءها في كتاب

آدم من تراب، ونوح نَواحٌ

والبقية تفاحة.

٢- قال أدونيس عن الله جل وعلا في مقطع آخر[2]:

قتلى ودعاة

ودعاة وقتلى

(١) انظر كلام شوقي ضيف عن هذا المذهب في كتاب "الفن ومذاهبه في الشعر العربي"، الطبعة الرابعة، ص٢١٩ وما بعدها.

(٢) أدونيس، "الكتاب: أمس المكان الآن"، ص٢٥.

والناجون دماء مهدورة

أُصغي لأراغن هذا النوح

الطالع من أنقاض الوقت

النازف من أعناق مكسورة

ما أخفى فيها صوت الله

كأنّ الله الصمت.

٣- قال أدونيس محاكياً القرآن الكريم(١):

قال صوت لصوتي

والضحى، يسطرون

كل ما لا يرون ولا يعلمون.

٤- قال أدونيس ممجداً كرسي الحكم(٢):

سبحانك، يا هذا الكرسي

مصنوعاً برؤوس قطعت

مصبوغاً

بدم طفل حيناً، شيخ حيناً

منْسولاً، جزءاً جزءاً

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٤.

من أحلام نبي،

سبحانك يا هذا الكرسي.

الخلاصة التي يمكن أن نتنهي إليها هي أنّ أدونيس اجتهد أن يكون هذا الديوان "الكتاب: أمس المكان الآن" خاتمة أعماله، لكنها كانت خاتمة سوء؛ فهي قد جاءت هدماً في الشكل والمضمون، وقد كان هناك تطابق واضح بين مضمون الديوان ومضمون كتابه السابق "الثابت والمتحوّل" والذي مجّد فيه حركات التمرد والزندقة والقرمطة في تاريخنا، والذي أعلى فيه من شأن الملحدين والساقطين والمنحرفين، وهو قد فعل كل ذلك انطلاقاً من تقديسه الكامل لقِيَم الحضارة الغربية، واستخدامه المطلق لأسسها التي قامت عليها، مما جعل أحكامه جائرة على تاريخنا، تنافي الصواب في عمومها، وتبتعد عن الحق في استكشافها لقوانين الإبداع وأصوله في أمتنا، وانعكست صورة الأحكام على ديوانه فجاء مملوءاً بالقتل والإجرام والفتك والسفول، وهذا ما قصده أدونيس ليجعل القارئ المسلم مشبعاً بالحقد على تاريخه وباليأس من قِيَمه.

الفكر العلمي العربي: نشأته وتطوّره(*)

جورج صليبا

في البداية لا بد من الإشارة إلى أنّ الكتاب يرسي حقائق جديدة في منتهى الأهمية بالنسبة لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية وعلومها، وبالقطع فإنه لا يرسي هذه الحقائق الجديدة إلا بعد أن يزعزع حقائق أخرى كانت تُدرّس على أنها حقائق وتبيّن أنها ليست بحقائق، ومما يزيد في أهمية الكتاب دعوته لمنهجية جديدة في النظر إلى تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية.

حمل الفصل الأول عنوان "نشأة العلوم العربية" وناقش الدكتور صليبا في البداية الروايات التي تفسر ذلك، ورأى أنها تنحصر في تفسيرين أطلق عليهما اسمي "نظرية الاحتكاك" و"نظرية الجيوب"، وعنى بالأولى النظرية التي تقول بأنّ نقل العلوم إلى العربية من اليونانية والفارسية والسنسكريتية والسيريانية وغيرها، جاء

(*) جورج صليبا، الفكر العلمي العربي: نشأته وتطوّره، طبعة أولى، بيروت: مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، ١٩٩٨م.

نتيجة لاحتكاك هذه الحضارة بالحضارات الأخرى التي كانت قد سبقتها إلى الرقعة الجغرافية نفسها. وعنى بالثانية النظرية التي تقول بأنّ الحضارة الهلّينية كانت باقية مستمرة في المناطق التي أتى عليها الإسلام بشكل جيوب حضارية والتي كانت هي بدورها حلقة الوصل بين الحضارة الهلّينية والحضارة الإسلامية، ويمثّل على هذه الجيوب بذكر مدينتين اثنتين هما: مدينة حرّان ومدينة جنديسابور.

ثم نقد الدكتور جورج صليبا هاتين النظريتين ورأى أنّ مجرد الاحتكاك لا يكفي وحده لإنتاج أعمال علمية في غاية الصعوبة ولا إلى نقلها من لغة إلى أخرى ما لم يكن هناك هذا التكامل الفكري، ذلك أنّ عملية النقل تتطلب في حد ذاتها فهم المصادر المنقولة فهماً دقيقاً، ولا يُصار إلى فهم هذه المصادر ما لم يكن هناك تكوين علمي معيّن ومستوى من المقدرة العلمية تمكن أبناء الحضارة الآخذة من فهم المصادر الواردة في الحضارة الثانية لأجل معرفة قيمتها العلمية أولاً، وانتقائها للترجمة ثانياً، وإدخالها في إطار البيئة العلمية الجديدة ثالثاً. وأكد جدوى نظرية الاحتكاك حيث نرى جميع الدول المسماة بالعالم الثالث على احتكاك دائم بدول وحضارات العالم الأول، ولكننا لا نرى نتيجة لهذا الاحتكاك تؤدي إلى قفزة نوعية كمثل القفزة التي تمت خلال الحقبة العباسية الأولى، وذلك لأنّ مثل هذه القفزة تحتاج إلى تربية علمية، ومراكز علمية، ودوافع وإغراءات اقتصادية. . . إلخ.

ثم نقد نظرية الجيوب وأشار إلى أننا لو سلمنا بهذه النظرية لكان علينا أن نتقصّى آثار هذه الجيوب الحضارية لنتحقّق من كيفية انتقال هذه العلوم بواسطتها من الحضارة الهلّينية مثلاً إلى الحضارة العربية. وعند السؤال عن ذلك لا نجد أحداً يمكن أن يشير إلى أثر واحد أتانا من هذه الجيوب، ولا نرى أنّ المصادر اللاحقة حفظت لنا حتى ذكر أثر من هذا النوع. ثم بيّن الدكتور صليبا أنّ نظرية الجيوب ذكرت قضية انتقال الفلسفة اليونانية إلى الحضارة العربية كدليل على صحتها، وقد نقل في هذا الصدد

رواية الفارابي في كتاب ابن أبي أُصيبعة "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" عن ذلك الانتقال، لكنّ التدقيق في تلك الرواية يجعلنا لا نعتد بها كمرجع تاريخي حول حقيقة نقل العلوم الفلسفية من اليونانية إلى العربية؛ لأنها رواية أسطورية.

ثم انتقل الدكتور صليبا إلى تعليل نشأة العلوم العربية بعد أن فنّد النظريتين السابقتين في نشأتهما، وهما: نظريتا الاحتكاك والجيوب، واعتبر أنّ الداعي إلى نشأة العلوم هو ترجمة "ديوان الأموال"، حيث تتطلب وجوه الأموال عمليات حسابية يحتاج فيها أحياناً إلى إعادة مسح العقارات، وذلك يحتاج إلى علم المساحة ولو بشكل بسيط، وتوقيت دفع الخراج حسب السنة الشمسية المغايرة للسنة القمرية وما يحتاج ذلك إلى قواعد فلكية بسيطة، وإعادة تقسيط المدفوعات بخاصة إذا كثر الورثة، وقد أدّى ذلك بمحمد بن موسى الخوارزمي لاحقاً إلى كتابة كتاب في "الجبر والمقابلة" لتسهيل تلك العمليات، والذي أدّى إلى خلق علم الجبر الذي لم يكن يعرفه اليونانيون بالشكل الذي أورده الخوارزمي، وقد اعتمد الدكتور صليبا في هذا التعليل على رواية أوردها ابن النديم في الفهرست.

إذن رأى الدكتور صليبا أنّ هناك عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وراء نشأة العلوم العربية، كما أثرت هذه العلوم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي بعد ذلك.

حمل الفصل الثاني من كتاب الدكتور جميل صليبا عنوان "تطوّر علم الفلك العربي"، وقد أعاد الدكتور صليبا في هذا الفصل نشأة علم الفلك الإسلامي إلى عملية الخلق الجديدة التي قام بها علماء عاصروا المأمون من أمثال سند بن علي الخوارزمي ويحيى بن منصور، كانوا قد بدأوا بإعادة النظر في المعطيات الفلكية اليونانية كمثل قياس طول الدرجة من محيط الأرض، وحركة الكواكب الثابتة، ومقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار... إلخ، وقد سيطرت الاتجاهات

النقدية في علم الفلك الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري فصنف ابن الهيثم (المتوفى حوالي ١٠٤٠م) كتاباً سمّاه "الشكوك على بطليموس"، وفي هذه الفترة بالذات كتب فلكي أندلسي آخر - ما زال مجهول الهوية - كتاباً آخر سماه "الاستدراك على بطليموس"، كذلك كتب أبو عبيد الجوزجاني (حوالي ١٠٧٠م) تلميذ ابن سينا كتاباً سماه "تركيب الأفلاك"، حيث حاول أن يرد فيه على الأخطاء التي ارتكبها بطليموس، كذلك ألّف البيروني (المتوفى حوالي ١٠٥٠م) كتاباً سماه "كتاب إبطال البهتان بإيراد البرهان" يردّ فيه على هيئة بطليموس لعروض الكواكب. وقد أدّى كل هذا الاهتمام بقواعد علم الفلك، وعملية إعادة النظر بقواعد الفلك اليوناني؛ إلى التمييز بين علم النجوم وعلم الهيئة ونشأة علم الميقات الذي اهتم بمسائل رؤية الهلال وتمييز أوقات الصلاة وحساب اتجاه القبلة في الأماكن المختلفة.

وقد حمل الفصل الثالث عنوان "معالم الأصالة في علم الفلك العربي"، وقد بيّن الدكتور صليبا معنى كلمة الأصالة بأنّ المقصود منها هو خلق معطيات علمية تدفع العلم إلى الأمام، وقد وضّح الدكتور صليبا أنّ علم الفلك العربي لم يأت بالجديد فقط، بل استطاع أن يكشف عن الخطأ وأن يرشد الآخرين إلى ذلك، كما أنه أعاد صياغة أساليب علمية جديدة غايتها الأساسية تحاشي الخطأ بالدرجة الأولى.

وقد فصّل معالم الأصالة في علم الفلك العربي فأورد بعض الحقائق في المجال الرصدي وفي المجال النظري، ثم بيّن أنّ المسلمين هم الذين ميّزوا لأول مرة بين علم الفلك الرياضي وعلم التنجيم الذي ذمه الشرع الإسلامي، ومنذ أواسط القرن الثالث الهجري بدأت تظهر كتب عربية تسمى كتب الهيئة تعنى بعلم الفلك فقط من دون التعرض لعلم التنجيم المذموم. والجدير بالذكر هنا أنّ لفظ "الهيئة" هذا، وهو الاسم الذي اختص بعلم الفلك دون غيره، لم يكن له مقابل في اليونانية.

وأبرز الدكتور صليبا معالم أخرى لأصالة علم الفلك العربي، منها إعادة التركيز على الأسس العلمية التي تساهل علم الفلك اليوناني فيها، ومنها إعادة صياغة الرياضيات كلغة للعلم كما فعله شمس الدين الخفري، والعلم الذي وصلت زبدة إنتاجه إلى علماء النهضة الأوروبيين ليستفيدوا منه بدورهم في إقامة النظريات الرياضية، وفي تحقيق الثوابت الفلكية، وليستفيدوا بشكل خاص في إعادة الربط بين الظواهر الطبيعية والأسس العلمية التي يفترض أن تفسّر هذه الظواهر كما تفعل العلوم الحديثة.

وقد حمل الفصل الرابع عنوان "مرحالية الفكر العلمي العربي"، وذكر الدكتور جورج صليبا المرحالية الشائعة التي تستخدم عادة في تقسيم تاريخ الفكر العربي العام، وبالأخص تاريخ الفكر العلمي العربي، ويمكن تلخيصها على الشكل التالي: الفترة السابقة على الإسلام لم يكن فيها علم يذكر، يلي ذلك عصر أخذ فيه العرب علومهم عن الشعوب القديمة عن طريق الترجمة، فسمي ذلك العصر بعصر الترجمة، وكان في حدود القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. بعده جاء عصر الإبداع الفكري العربي ويُحدّد امتداده عادة من أواخر القرن التاسع حتى أواخر القرن الحادي عشر. وقد يسمى هذا الأخير بالعصر الذهبي ليأتي بعده عصر انحطاط شمل جميع نواحي الفكر العربي المعروف وحدّد امتداده بالعصور التالية للقرن الثاني عشر.

وقد أشار الدكتور صليبا إلى أنّ هذا التسلسل لتاريخ الفكر العربي من إنتاج الفكر الاستشراقي الأوروبي الذي يعتمد المركزية الأوروبية كمحور للتاريخ البشري، لكنها أصبحت المنهجية الشائعة وأخذ بها معظم العاملين في تراث الفكر العربي من العرب أنفسهم، وتفاخروا بإقامة الدليل على الدور العظيم الذي خدم به العرب الحضارات الأخرى من خلال حفاظهم على التراث اليوناني.

ثم نقد الدكتور صليبا المرحلة السابقة وأشار إلى أنّ عصر الترجمة لم يكن عصر نقل عن اليونانية فقط، بل كان عصر هضم وتمحيص ونقد وإبداع أدّى إلى خلق حقول جديدة مثل حقلي الجبر والمثلثات وغيرهما.

وبيّن الدكتور صليبا أنّ عصر العلوم الذهبي بالنسبة إلى علم الفلك إنما جاء في العصر الذي يطلقون عليه "عصر الانحطاط"، وبلغ أوجه في القرن السادس عشر الميلادي، وقد فصّل ذلك في مقدمة كتابه عن علم الفلك العربي، وهو يدعو إلى رفض المنهجيّة الشائعة، وليس فقط من أجل تحرير النصوص من الأحكام المسبقة، بل من أجل تحرير أذهاننا من الأحكام المسبقة عليها وإعطاء النص المجال ليتكلم على نفسه وبنفسه.

أمّا عصر الانحطاط فهو في رأي الدكتور صليبا لم يأت نتيجة ثورة الغزالي على الفلاسفة كما هو مشهور، لأنّ الشواهد من مجالات العلوم تدحض ذلك، بل جاء على الأرجح نتيجة للقوة الاقتصادية التي حققتها أوروبا بعد اكتشاف أمريكا على يدي كولومبوس، فمنذ ذلك الاكتشاف الذي أورث أوروبا الأطنان المطننة من الذهب والفضة التي وردت إليها من العالم الجديد، والعالم الإسلامي يفتقر إلى هذه الموارد شيئاً بعد شيء. فمنذ ذلك الحين والعالم الإسلامي كأنه في حالة سباق مع أوروبا، لم يلحق بها حتى الآن، والفجوة بين الاثنين تتسع يوماً بعد يوم، وسنة بعد سنة. ليس هناك عصر انحطاط، بل كان هناك خسارة سبق بين الحضارتين.

الخلاصة: يرى الدكتور جورج صليبا أنّ العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت وراء نشأة العلوم العربية وليست الترجمة أو المدن التي حفظت التراث الهلّيني كحرّان أو جنديسابور. ويرى أيضاً أنّ العلوم العربية كانت تحمل طابع الأصالة والإبداع بالإضافة إلى هضم التراث السابق اليوناني والهندي وغيره، ولم يكن كلام الدكتور صليبا نظرياً في هذا المجال، بل قدم أدلة تفصيلية تدعم وجهة نظره من خلال علم الفلك العربي الذي هو مجال اختصاصه، وينقد الدكتور صليبا التقسيم الشائع للفكر العربي إلى عصور نشأة وازدهار وانحطاط، ويرى أنّ العصر

الذهبي بالنسبة إلى علم الفلك العربي هو العصر الذي يطلقون عليه عصر الانحطاط، وهو يدعو - في النهاية - إلى منهجية جديدة لدراسة تاريخ الفكر العربي بشكل عام والفكر العلمي العربي بشكل خاص؛ تقوم على دراسة تطوّر العلوم ذاتها وليس على الأحكام المسبقة التي وضعها المستشرقون والتي شاعت بين الدارسين العرب، وستؤدّي هذه المنهجية الجديدة إلى تبيّن المسار الحقيقي للعلوم العربية الإسلامية وإرساء مرحالية جديدة للفكر العربي الإسلامي.

الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة(*)

د. محمد شحرور

ألّف الدكتور محمد شحرور كتاباً تحت عنوان (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) زعم فيه أنه أراد حل مشكلة الجمود الذي سيطر على الفكر الإسلامي لعدة قرون، والذي دعاني إلى كتابة هذه الدراسة أمور عدة:

الأول: تزكية روبرت بللترو - وكيل وزارة الخارجية الأمريكية السابق - لكتاباته ووجهات نظره، وقد جاءت هذه التزكية في تصريح أشاد فيه بثلاثة كتّاب، هم: محمد سعيد العشماوي من مصر، ومحمد أركون من الجزائر، ومحمد شحرور من سورية.

الثاني: تزويد القارئ المسلم بنموذج من صور الانحراف والضلال في بعض الكتابات التي تزعم التجديد في الإسلام دون استخدام الأصول والمنطلقات الصحيحة التي رسمها الإسلام.

(*) الدكتور المهندس محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، طبعة خامسة منقحة، دمشق: ١٩٩٢م.

وأود أن أنبه منذ البداية إلى أنني لا أستطيع أن أرد على كل الأخطاء التي وردت في الكتاب، وذلك لضخامة حجمه الذي يبلغ (٨١٩) صفحة من جهة، ولكثرة الموضوعات التي تحدث عنها الكاتب من جهة ثانية، ولكني سأرد على بعض النقاط التي أراها أكثر خطورة من غيرها، والتي يتّسع المقام للرد عليها.

استعرض الدكتور محمد شحرور في بداية كتابه منهجه الذي أقام بناء كتابه عليه، وهو اعتماد المنهج اللغوي في تحديد معاني الألفاظ، واعتماد عدم وجود الترادف في اللغة، مستنداً إلى نظرية أبي علي الفارسي، وقد أحسست من دراستي للكتاب أنه يظن أنه أول المكتشفين لهذا المنهج، ولكن الحقيقة أنّ المعتزلة سبقوه إلى هذا المنهج معتمدين على قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، فأوقعهم هذا المنهج في ضلالات متعددة، أبرزها حصرهم معنى الكلمة بالمعنى اللغوي وحده، وقد رد ابن تيمية عليهم معتمداً على منهج أهل السنّة في النظر إلى هذه الألفاظ، فبيّن أنّ بعض الألفاظ مثل: الإيمان، الصلاة، الكفر... إلخ، نقلها الشرع من معناها اللغوي وأعطاها معنى آخر، فأصبحت مصطلحاً محدّداً وضّحه القرآن والسنّة توضيحاً كاملاً، فمثلاً لفظ الإيمان يعني لغة التصديق لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، بمعنى: وما أنت بمصدّق لنا، لكنه يعني في الشرع الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقضاء والقدر، ويعني الإيمان بالله وبصفاته التي وردت في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وكذلك قل بالنسبة لبقية الأركان التي دخلت في مسمّى الإيمان، وقد أجمل بعض علمائنا تعريف الإيمان فقالوا: الإيمان قول باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان.

وقد نتجت فروق رئيسية بين الإيمان عند المعتزلة وعند أهل السنّة نتيجة الخلاف في منهج التعامل مع كلمة الإيمان، أبرزها: إدخال أهل السنّة العمل في مسمّى الإيمان وبالمقابل عدم إدخال المعتزلة له، فشتان ما بين الإيمان لغة واصطلاحاً.

وكذلك الصلاة في اللغة تعني الصلة والدعاء، لكن الصلاة في الشرع أصبحت مصطلحاً يدل على أعمال منها: القيام، والركوع، والسجود، وقراءة الفاتحة، والتسبيح... إلخ، ويجب أن يسبق تلك الأعمال شروط منها: طهارة البدن، وطهارة الثياب، وطهارة المكان، ودخول الوقت... إلخ، ويجب أن يرافق ذلك أعمال قلبية منها: الخشوع، والاطمئنان، والتعظيم، والتذلّل... إلخ، فشتان ما بين الصلاة لغة واصطلاحاً.

والآن بعد هذا التوضيح لمنهج أهل السنّة في التعامل مع المصطلحات الشرعية واختلافه مع منهج المعتزلة، نعود إلى مناقشة الدكتور شحرور ونشير إلى الأمور التالية:

١- كرّر الدكتور محمد شحرور خطأ المعتزلة في عدم التمييز بين المصطلحات والألفاظ، فالألفاظ التي تعرّض لها الدكتور مثل: الكتاب، والقرآن، والنبي، والرسول، وأم الكتاب، والسبع المثاني... إلخ؛ لم تعد ألفاظاً تحتاج إلى أن نستقرئ معناها اللغوي في المعاجم، بل علينا أن نستقرئ معناها في مصادر الشرع، لذلك فإنّ كل الفروقات والتمييزات والمعاني التي حاول أن يستنبطها الدكتور شحرور من معاني الألفاظ المعجميّة وحدها، إنما هو أمر لا طائل تحته، وكل النتائج التي بناها على التفريق بين الكتاب والقرآن، وأنّ القرآن هو الآيات المتشابهات والسبع المثاني... إلخ، نتائج غير صحيحة، لأنّ الشرع هو الذي حدّد مضمون هذه الألفاظ، وعلى كل من يريد أن يفهم الدين أن يلِجَه من باب مصطلحاته الخاصة التي رسمها وحدّد معناها، وفي تقديري أنّ مثل هذه الخطوة طبيعية وهي من حق كل مذهب وعلم ودين أن يحدّد مصطلحاته الخاصة التي تكون مدخلاً له.

٢- حمّل الدكتور شحرور بعض الألفاظ معاني لا تسمح بها اللغة ولا سياق النص، ومن أمثلة ذلك تفسيره عبارة أم الكتاب التي وردت في ثلاث آيات كريمة برسالة محمد ﷺ، وأضاف إلى ذلك تحديد مضمون تلك الرسالة وهي الحدود والأخلاق والعبادات وتعليمات خاصة وعامة، ولو فسّرنا كلمة "أم الكتاب" معجمياً لوجدناها تعني "أصل الكتاب"، ولو استقرأنا الآيات التي وردت فيها تلك العبارة لوجدنا أنها تحتمل معنيين:

الأول: الآيات المحكمات: وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وقد فصّلت كتب علوم القرآن تعريف المحكم وتعريف نقيضه المتشابه.

الثاني: اللّوح المحفوظ: وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، ولقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤].

وفي كلا الحالين يتّضح تحميل الدكتور شحرور للفظ "أم الكتاب" معاني لا يحتملها التحليل اللغوي ولا سياق النّص، وممّا يزيد في اعتسافه أنه حدّد الآيات المحكمات بالحدود والأخلاق والعبادات، لكنّه يمكن أن تكون الآيات المحكمات في صفات الله تعالى، أو بعض آيات الجنّة والنّار... إلخ، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، وكقوله سبحانه وتعالى عن الجنّة: ﴿لا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ﴾ [الحجر: ٤٨]... إلخ.

٣- اعتسف الدكتور شحرور في التفسير اللغوي لبعض الألفاظ، فهو قد اعتبر قول القائل "سبحان الله" إقراره بقانون هلاك الأشياء - ما عدا الله - نتيجة التناقض الذي تحويه داخلياً، وهو قد استهزأ بكل التفسيرات التي تعتبر قول المسلم "سبحان الله" بمعنى تنزيه الله عن كل نقص وعيب، ووصفه تعالى بكل صفة كمال، وكانت حجّته في ذلك أنّ النقائص والعيوب تحمل مفهوماً نسبيّاً، ولا أدري ما الذي يضير المعنى عندما ينزّه المسلم الله عن كل عيب مطلق أو نسبي؟! ولكن هناك قضية أخرى بالإضافة إلى اعتساف الدكتور في مجال المعنى هي أنّ عبارة "سبحان الله" تتألّف من مضاف ومضاف إليه، والتي تعني إضافة شيء إلى ذات الله، والواضح أنّ صيغتها النّحويّة لا تسمح بتفسيرها إلا بالمعنى الذي قال به علماء التفسير، وهو إضافة التنزيه لذات الله، ولا تسمح صيغتها النّحويّة بالمعنى الذي ذهب إليه الدكتور شحرور.

ومما زاد في خطأ استنتاجه وأحكامه في أحيان كثيرة رفضه للسنّة كمبيّن ومقيّد ومفصّل لآيات القرآن الكريم، ليس هذا فحسب، بل اعتباره تطبيق الرسول ﷺ للإسلام هو اجتهاده غير الملزم لنا في شيء، وهو فهمه الخاص المرتبط بالمستوى المعرفي للجزيرة العربية، وهو فهم نسبي، وهو في هذا يلتقي مع كثير من الفئات المنحرفة التي عادت السنّة المشرفة قديماً كالمعتزلة والخوارج، ويلتقي مع كثير من الشخصيات التي هوّنت من شأن السنّة حديثاً ودعت إلى طرحها جانباً: كحسين أحمد أمين، ومحمد أبو القاسم حاج حمد . . . إلخ.

وليس من شك بأنّ هذه الأقوال في التهوين من شأن السنّة المشرّفة والدعوة إلى طرحها جانباً، تتناقض تناقضاً كاملاً مع أمر الله تعالى في عشرات الآيات الكريمة من القرآن الكريم بطاعة الرسول ﷺ إلى جانب طاعته سبحانه وتعالى، وقد أشار إلى جانب من ذلك الشافعي - رحمه الله - في بداية كتاب "الرسالة"، والتي تساءل فيها: من أين لنا أن نستدل على لزوم طاعة الرسول ﷺ؟ فأجاب بأنّ القرآن هو الذي وجّهنا إلى

ذلك، وأوجب علينا ذلك، واستشهد بالآيات التي أمرت بطاعة الرسول ﷺ، ومنها قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومنها: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ومنها: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١]. . . إلخ.

إنّ النظر إلى القرآن وحده دون الأخذ بالسنّة معه هو الذي جعل الكاتب يخرج علينا بتفاسير غريبة لبعض الآيات الكريمة أو بعض المعاني القرآنية: كالقيامة والبعث والصور والساعة والسّبع المثاني. . . إلخ، وسأمثّل لذلك بمثال واحد هو تفسيره للسّبع المثاني التي أورد ما جاء عن أصلها في مقاييس اللغة فقال: (المثناةُ: طرف الزمام في الخشاش)، وإنما يثنى الشيء من أطرافه، فالمثاني إذاً أطراف السور وهي إذن فواتحها، فتوصّل إلى أنّ السبع المثاني هي سبع فواتح للسور، فإذن السبع المثاني هي الفواتح التالية: ١- ألم، ٢- ألمص، ٣- كهيعص، ٤- يس، ٥- طه، ٦- طسم، ٧- حم.

ثم نظر إلى الأحرف التي تتضمنها الآيات السبع السابقة فوجدها تتألف من ١١ حرفاً، وأخذ الأحرف التي وردت في بداية سور أخرى ولم ترد في الفواتح السابقة فوجد أنها ثلاثة، هي:

١- القاف، ٢- الراء، ٣- النون. نجمعها مع الأحرف السابقة فتصير أربعة عشر حرفاً، وأشار إلى أنها أصبحت (٢×٧) وهي أيضاً سبع مثان.

وربط بين ما توصّل إليه وهو أنّ أحرف السور الفواتح بلغت أحد عشر حرفاً وبين قول علماء اللغويات واللسانيات من أنّ الحد الأدنى لأي لغة إنسانية معروفة في العالم هو أحد عشر صوتاً، واعتبر أنّ هذا هو الحد الأدنى اللازم من الأصوات لأي تفاهم بيننا وبين أي مخلوقات يمكن أن توجد في الكواكب الأخرى في المستقبل.

هذا ما أورده الدكتور شحرور في تفسيره للسبع المثاني، ولنر ما ورد في السنّة عن تفسير السّبع المثاني، لنرى مدى ابتعاده عن الصواب لغة وشرعاً وعقلاً.

قال الإمام أحمد ابن حنبل – رحمه الله – في مسنده عن أبي سعيد بن المعلّى – رضي الله عنه – قال: كنت أصلّي فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه حتى صلّيت، قال: فأتيته فقال: "ما منعك أن تأتيني؟". قال، قلت: يا رسول الله إني كنت أصلّين. قال: "ألم يقل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾". ثم قال: "لأُعلّمنّك أعظم سورة في القرآن أو من القرآن قبل أن تخرج من المسجد". قال: فأخذ بيدي فلمّا أراد أن يخرج قلت: يا رسول الله إنك قلت لأعلّمنّك أعظم سورة في القرآن. قال: "نعم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هي السّبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته"[1]. وقد وردت بعض الروايات تفسّر الفاتحة بالسّبع المثاني فقط، وهل بعد تفسير الرسول ﷺ للسّبع المثاني من تفسير؟! لا أظن أنه يجوز لمسلم بعد أن يسمع تفسير الرسول ﷺ أن يتطلع إلى تفسير آخر.

وأحب أن أُنوّه بالإضافة إلى ما سبق إلى أنّ تفسير السنّة للسّبع المثاني أصوب من ناحية لغويّة مما ورد عند الدكتور شحرور؛ لأنه اختار كلمة مثناة وترك الأصل ثني، وقد جاء في مقاييس اللغة عن الأصل ثني ما يلي: "الثاء والنون والياء أصل واحد وهو تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين". والحقيقة أنّ هذا التعريف اللغوي أكثر انطباقاً على الفاتحة وهو أصل المعنى؛ لأنّ الفاتحة سبع آيات تتكرّر وتثنى في كلّ صلاة، لذلك لم يأخذ به الدكتور شحرور واختار كلمة أخرى هي "المثناة" ليجعلها أصلاً في دراسته، وليصوغ النتيجة التي يريد أن يتوصّل إليها وهي مطابقة الأحرف في فواتح السور مع أصل الأصوات في اللغات الإنسانية.

وقد انتبه خيار الصحابة إلى أنّ فهم القرآن الكريم دون ربطه بالسنّة قابل لكل التفسيرات، لذلك وجّه علي بن أبي طالب ابن عبّاس لأن يحاجج الخوارج بالقرآن

---

(١) الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، رقم (١٧٨٨٤)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري.

الكريم والسنّة المشرفة معاً عندما أرسله لمناقشة الخوارج فقال له : لا تحاججهم بالقرآن وحده فإنّ القرآن حمّال أوجه، حاججهم بالسنّة.

حرص الدكتور محمد شحرور على فتح ثغرة في فهم المسلمين للنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، وهو في هذا يلتقي مع عدد من الكتّاب الذين يركّزون على فتح هذه الثغرة في هذا الوقت من أمثال : عادل ضاهر، وحسين أحمد أمين، ونصر أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي. . . إلخ، وكل كاتب تناول بعضاً من هذه الآيات، فنصر أبو زيد تناول آيات صفات الله تعالى، وأحمد أمين تناول آيات الحدود، ومحمد سعيد العشماوي تناول آيات الحجاب والمرأة، وعادل ضاهر تناول النص القطعي الثبوت القطعي الدّلالة بشكل عام وضرورة فهمه فهماً جديداً مبايناً لكل الأفهام السابقة، وكل واحد منهم دعا إلى أن نطوّر فهمنا لهذه الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة، ودعوا إلى عدم التوقف عند فهم الرسول والصحابة وعند فهم علماء المسلمين، هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام، بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وحشد كل منهم حججه الخاصة، ولكن قبل أن أستعرض حجج الدكتور محمد شحرور أود أن أنبه إلى خطورة الانسياق في هذه الدعوة التي تنتهي إلى مسخ الدين، وجعله ألعوبة بيد أصحاب الأهواء، وينتهي حينئذ ديننا إلى ما انتهت إليه الأديان السابقة بأن يكون مبرراً لكل انحرافات البشر وتابعاً لانحدارهم.

تناول الدكتور محمد شحرور كل النصوص القطعية الثبوت القطعية الدّلالة تقريباً، فهو تناول آيات الحدود وآيات الربا وآيات الميراث وآيات الطلاق والزواج. . . إلخ، المهم أنه انتهى من تناوله لكل الآيات السابقة إلى فهمها فهماً جديداً مخالفاً لكل الأفهام التي طرحت سابقاً، فهو بالنسبة للربا حرّم ربا أضعاف المضاعفة وأحل أنواع الربا الأخرى، وبالنسبة لآيات الميراث أباح التلاعب بالأنصبة التي حدّدها الشرع لكل

فرد من أفراد الأسرة، وبالنسبة لتعدّد الزوجات أباحه من الأرامل ذوات الأولاد، وبالنسبة لمعالجة الزوجة الناشز فقد ألغى بعض مراحل معالجة نشوزها. . . إلخ.

وقد استند كل من تناول النص القطعي الثبوت القطعي الدّلالة إلى شبهة تطور المحيط البشري، فهناك الجديد المتطوّر باستمرار في العلم والأدوات والأشياء والوسائل. . . إلخ، وبالتالي يجب أن يكون هناك تطوّر بالأحكام مرافق للتطوّر المحيط بنا، ولكن نسي أولئك القائلون بذلك القول أنّ هناك أشياء ثابتة في كيان الإنسان إلى جانب الأشياء المتطوّرة والمتغيرة التي أشاروا إليها، وأنّ الإسلام عندما وضع آيات الحدود والميراث والزواج والطلاق والمرأة. . . إلخ، ربطها بالجانب الثابت من الكيان الإنساني، فهناك التجاذب بين الذكر والأنثى، وهناك الأسرة، وهناك شهوة المال، وشهوة النساء، وشهوة الانتقام. . . إلخ؛ وهي أمور ثابتة إلى قيام الساعة، فلا بد من حدود ثابتة مرتبطة بها، فكانت تشريعات الزواج والطلاق والميراث وأحكام الأسرة وحدود السرقة والزنى والقتل.

وإنّ أكبر دليل على أنّ الإسلام دين الله العليم الخبير هو أنه راعى الثابت والمتحوّل في الكيان الإنساني والحياة البشرية، فأنزل الشرائع الثابتة للجوانب الثابتة في كيان الإنسان، وأعطى أطراً عامة للأمور المتحوّلة في حياة الإنسان، فالإسلام مثلاً أعطانا أحكاماً عامة محدودة في مجال الحياة الاقتصادية؛ فحرّم الربا وأحلّ البيع وأوجب الزكاة وفرض الميراث ولم يلزمنا بزراعة معيّنة ولا بطرق زراعيّة معيّنة ولا بموادّ معيّنة ولا بتجارة معيّنة ولا بصناعة معيّنة. . . إلخ، إنما ترك ذلك لظروف الزمان والمكان.

ولقد حدّثنا القرآن عن أمور غيبيّة متعددة، فحدثنا الله تعالى عن ذاته وعن الجنّة والنار والملائكة وخلق الإنسان وخلق الكون. . . إلخ، ومن الواضح أنّ قوانين عالم الغيب لا تنطبق بحال على عالم الشهادة، وإنّ معظم الضلال الذي وقع فيه الفلاسفة والمعتزلة جاء من قياس عالم الغيب على عالم الشهادة وسحب قوانين الشهادة على

عالم الغيب، وقد وقع الدكتور شحرور في هذا الخطأ، ومن أمثلة هذا قياسه كلام الله على كلام البشر، لذلك تخيّل أنّ القرآن الموجود في اللوح المحفوظ لا بد له من الانتقال إلى صيغة لسانية عربية قبل إنزاله على محمد ﷺ ليلة القدر، وهي ليلة إشهار القرآن الكريم في نظره.

ولكن هذا القرآن الكريم الذي تكلّم الله به والذي كان موجوداً في اللوح المحفوظ لا نعرف الكيفية التي تكلم الله بها لأننا نجهل ذات الله وبالتالي لا نستطيع أن نخوض في هذه التفصيلات لأنها ستكون بلا سند شرعي أو عقلي.

دندن الدكتور شحرور كثيراً على الجبرية في فهم القضاء والقدر، مع أنّ المسلمين الأوائل لم يفهموا القضاء والقدر بحال من الأحوال على أنّه السلبية والتواكل وسلب الإرادة، بل فهموا القضاء والقدر على أنه الإيجابية نحو الأحداث، والأخذ بالأسباب، وثمّ التوكل على الله، كذلك كان فهم القضاء والقدر بتلك الصورة عاملاً إيجابياً في بناء الشخصية المسلمة على مدار التاريخ، وفي دفعها إلى الفعل والبناء وإعمار الكون، وجلّ الدَخَن الذي دخل فهم المسلمين للقضاء والقدر من ثقافات خارجية، أبرزها التصوّف الذي رسّخ السلبية، ودعا إلى إسقاط التدبير والانشغال بالذات وترك الخلق للخالق.

وقد تجاوز المسلمون هذا الفهم الخاطئ للقضاء والقدر في العصر الحديث، وجاء ذلك نتيجة عاملين:

الأول: إبراز معظم الصالحين أوجه القصور في فهم القضاء والقدر الذي ورثناه في العصور المتأخرة، وإبراز الصورة الصحيحة لما يجب أن يكون عليه الإيمان بالقضاء والقدر.

الثاني: انحسار موجة التصوّف التي كانت سبباً في رواج الفهم الخاطئ للقضاء والقدر.

لذلك؛ فإني أرى أنّ دندنة الدكتور شحرور حول القضاء والقدر ليست في محلّها بعد أن تجاوز المسلمون هذه الظاهرة في وقتنا الحاضر.

اعتمد الدكتور محمد شحرور على عقله وحده في تفسير كثير من الآيات الكريمة فجاء بعجائب من التفسير، وهو أمر طبيعي لكل من اعتمد على العقل وحده دون المزاوجة بين العقل والنقل في فهم الآيات وتفسيرها، ودون الاعتماد على المأثور من الأقوال، ونستطيع أن نمثّل على مقولتنا بآيتين:

الأولى: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، فقد فسّر النذير بالملاك، وقرّر أنّ الله كان يرسل ملائكة إلى البشر قبل نوح - عليه السلام - الذي اعتبره أوّل رسول إلى البشر، وزعم أنّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر: ٢٣]؛ يعني أنّ تلك الأقوام كذّبت بنبيّهم وبالملائكة الذين أرسلوا إلى البشر يكلّمونهم ويدعونهم، ورفض التفسير الذي ذكرته معظم التفاسير وهو أنّ الله سبحانه بيّن أنّ تكذيب رسول واحد يعني تكذيب جميع رسله، لذلك جاءت كلمة الرسل بالجمع وليس بالمفرد لتشير إلى هذا المعنى.

الثانية: قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فسّرها بأنّ هذا الكون يحمل تناقضاته، وأنّ المادة تحمل تناقضها معها، لذلك فإنّ هذا الكون سيتدمّر وسيتبدّل وسيهلك، ولكن هلاكه سيحوّله إلى مادة أخرى، وهذا هو تفسيره ليوم القيامة، وهو يعتبر أنّ الجنّة والنار غير موجودتين وستوجدان عند تحوّل هذا الكون إلى مادة أخرى، وهو في هذا يرفض الأحاديث الشريفة التي قرّرت وجود الجنّة والنار، ولا أريد أن أسرد عشرات الآيات والأحاديث التي تدحض تفسيره للآية السابقة، لكنّي أريد أن أسأله بمنطقه اللغوي الذي اعتمده: كيف يمكن أن يوفّق

بين المدلول اللغوي للآية الكريمة السابقة وهو الذي يعني بكل بساطة فناء المخلوقات الأخرى وهلاكها، وبين تحوّلها إلى مادة أخرى؟ فأين هو إذن الهلاك للمادة؟

التأويل أحد مباحث علوم القرآن، ويحتوي على أقسام عدة مقبولة، منها: التأويل بمعنى تحقيق الشيء، ومنها: التأويل بمعنى التفسير، ولكن علماءنا حذّروا من أحد أقسامه التي تقوم على صرف ألفاظ الآية المؤوّلة عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح لا تسمح به اللغة، وقد جاء تحذيرهم ذلك نتيجة استخدام الفِرَق المنحرفة له في خدمة أهوائها وضلالاتها، ولأنه أدّى إلى ضياع حقائق الدين ومعالمه التي رسمها محمّد ﷺ، فهل أخذ الدكتور شحرور بهذا التأويل؟ نعم لقد أخذ به، ليس هذا فحسب، بل دعا وقنَّن له، ولن أعرض لكل تلك التأويلات لكن سأعرض لواحد منها.

قال سبحانه وتعالى في سورة الفجر: ﴿وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ [الفجر: ١ - ٣]، فسّر الدكتور شحرور الآيات السابقة بما يلي:

"فالخلق الأول بدأ بانفجار كوني هائل حيث قال: ﴿وَالْفَجْرِ ﴿١﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾، حيث إنّ الفجر هو الانفجار الكوني الأول، ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ معناه أنّ المادة مرّت بعشر مراحل للتطوّر حتى أصبحت شفّافة للضوء، لذا أتبعها بقوله ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾، حيث إنّ أول عنصر تكوّن في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار، وقد أكّد هذا في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، والهيدروجين هو مولّد الماء، أي بعد هذه المراحل العشر أصبح الوجود قابلاً للإبصار لذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]"(١).

ليس من شك بأنّ الدكتور شحرور قد ابتعد في متاهات التأويل عندما فسّر الفجر بالانفجار الكوني الأول، وفسّر الليالي العشر بمراحل تطوّر المادة العشر، وفسّر

(١) د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص٢٣٥.

الشفع والوتر بغاز الهيدروجين؛ لأنّ معطيات السورة لا تسمح بمثل هذا التأويل، ولو أقررناه على تأويله لأعطينا الفرصة لكل صاحب بدعة أن يُطوّع آيات القرآن حسب بدعه وهواه.

والآن: بعد هذا العرض السريع لبعض تجاوزات الدكتور شحرور وضلالاته وانحرافاته، لا نستطيع إلا أن نقول إنّ الكتاب ليس حلاً لمشكلة الجمود في الفكر الإسلامي، بل هو هدم لكثير من أركان وأُسس ومنطلقات الفكر الإسلامي والدين الإسلامي.

شبهات حول ١١ سبتمبر(*)

دافيد راي غريفين

شكّل حادث ٢٠٠١/٩/١١ حدثاً مهمّاً في حياة الأمّتين الأمريكية والإسلامية، فهو ثاني حدث كبير يقع داخل أمريكا بعد حادث تدمير "بيرل هاربر"، والذي تسبّب في دخول أمريكا الحرب العالمية الثانية إلى جانب الحلفاء، وبالنسبة للأمّة الإسلامية، فقد استتبع حادث ٢٠٠١/٩/١١ احتلال أمريكا لبلدين إسلاميين مهمّين، هما: أفغانستان والعراق، وطرح مشاريع متعدّدة سياسية وثقافية واجتماعية تتعلّق بعموم العالم الإسلامي، كمشروع "الشرق الأوسط الكبير"، لذلك يمكن أن نعتبر استعراض الآراء والكتب التي تتناول هذا الحديث أمراً مهمّاً ومفيداً.

وقد صدر كتاب يحمل عنوان "شبهات حول ٩/١١: أسئلة مقلقة حول إدارة بوش وأحداث ٩/١١" من تأليف (دافيد راي غريفين)، وقد تعرّض الكاتب إلى الظروف التي استدعت تأليفه لهذا الكتاب، فذكر أنه كان يسمع الرواية الرسمية

(*) دافيد راي غريفين، شبهات حول ٩/١١، أسئلة مقلقة حول إدارة بوش و ٩/١١، ترجمة مركز التعريب والترجمة، طبعة أولى، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٥م.

للأحداث وكان مسلّماً بها إلى ربيع ٢٠٠٣، وكان يعتبر أنّ الآراء التي كانت تتحدّث عن تورّط المسؤولين الأمريكيين في أحداث ١١ سبتمبر تدخل ضمن نظرية المؤامرة بمعناها الازدرائي، إلى أن نبّهته أستاذة جامعية زميلة له إلى بعض المواقع الإلكترونية التي تتعرّض للرواية الرسمية، فاطلع عليها فوجد فيها جانباً من الصواب، وقاده هذا البحث إلى دراسات أخرى، وقد ذكر الكاتب الكتب والأبحاث التي تعرّضت للرواية الرسمية، منها: مقال بعنوان "هل سُمح لهجمات ١١/ ٩ بالحدوث" كتبه باحث مُستقلّ يُدعى بول تومسون، وكتاب غور فيدال "حرب الحلم: الدم من أجل النفط وانقلاب بوش- تشيني"، وكتاب نافيز أحمد "الحرب على الحرية: كيف ولماذا هوجمت أمريكا في ١١/ ٩؟"، ووجد أنها تتراوح بين التفصيل وبين الأسلوب المعقّد، ووجد أنّ الأمر يحتاج إلى كتاب يجمع بين الوضوح، ويبتعد عن التعقيد، فكان هذا الكتاب الذي نحن بصدد تلخيصه وعرض الآراء المطروحة منه. إذاً، يعتبر الكاتب أنّ وجهات النظر المطروحة في هذا الكتاب يعود الفضل فيها إلى آخرين، ويعتبر أنّ دوره في هذا الكتاب يقتصر على الجمع بين الحقائق وإلقاء الأضواء عليها وتفسيرها.

بالإضافة إلى المقدّمة التي تعرّضنا لها يحتوي الكتاب على جزأين وخاتمتين، ويرى الكاتب أنّ هناك خمسة أنواع أساسية من البراهين قُدّمت ضدّ الرواية الرسمية:

١- يتعلّق بالتناقضات والأمور غير القابلة للتصديق في الرواية الرسمية، وتحدّث عن ذلك في الجزء الأول من الكتاب.

وتحدّث في الجزء الثاني عن البراهين الأربعة الأخرى، ووصفها بأنها أسئلة مثيرة للقلق، وجاءت على النحو التالي:

٢- هل كان لدى المسؤولين الأمريكيين معلومات مسبقة حول ١١/ ٩؟

٣- هل أعاق المسؤولون الأمريكيون التحقيقات قبل ١١/ ٩؟

٤- هل كان لدى المسؤولين الأمريكيين أسباب دفعتهم للسماح بحدوث ١١/ ٩؟

٥- هل أعاق المسؤولون الأمريكيون الاعتقالات والتحقيقات بعد ١١/ ٩؟

وجاءت الخاتمة الأولى بشكل سؤال: هل يمكن اعتبار تواطؤ المسؤولين الأمريكيين التفسير الأمثل لهجمات ١١/ ٩؟ وجاءت الخاتمة الثانية للكتاب تحت عنوان: "الحاجة لتحقيق شامل"، والآن لنحاول أن نمرّ مروراً سريعاً على جزأي الكتاب والخاتمتين.

استعرض الكاتب في الفصل الأول من الجزء الأول قضية الرحلتين ١١ و ١٧٥ وتساءل عنهما فقال: "كيف أمكن لمهمات الخاطفين أن تنجح؟". أوضح الكاتب في هذا الفصل أنّ الطائرة الأولى التي اختطفت صبيحة ١١/ ٩ كانت الرحلة ١١ عند الساعة ٧:٥٩، وقد ارتطمت هذه الطائرة بالبرج الشمالي من مركز التجارة العالمي عند الساعة ٨:٤٦، وذلك حصل بعد ٣٢ دقيقة من الإشارة إلى أن تكون الطائرة قد اختطفت، وبعد ٢٥ دقيقة من معرفة أنّ الطائرة اختطفت بالفعل، ويؤكّد منتقدو الرواية الرسمية أنّ النقطة الأساسية تكمن في أنّ هناك إجراءات محدّدة في ظروف كهذه إذا ما اتبعت لكانت الرحلة ١١ قد تمّ اعتراضها بواسطة طائرات مقاتلة في غضون ١٠ دقائق منذ اللحظة التي تصدر فيها أيّ إشارة تُنبئ بأنها يمكن أن تكون قد اختطفت. وإذا لم تُطِع الطائرة الإشارات باتباع الطائرات المقاتلة إلى مطار أرضي، فإنها ستقصف وتدمّر. وذلك كان سيحصل حوالي ٨:٢٤ أو ٨:٣٠ كحدّ أقصى.

أمّا بالنسبة للرحلة ١٧٥ التابعة للخطوط الجوية المتحدة فقد استعرض الكاتب الرواية الرسمية لارتطامها بالبرج الجنوبي من مركز التجارة العالمي، وقد تمّ ذلك في ٩:٠٣، فوجد أموراً محيّرة ومقلقة وهي أنها لم تعترض من قبل الطائرات المقاتلة الأمريكية بعد العلم بأنها مختطفة، وبعد مضي سبع دقائق على ارتطام الطائرة الأولى بالبرج الشمالي، كان ينبغي على المقاتلات أن تكون مستعدّة لإسقاط الطائرة

المختطفة الثانية في حال لم تذعن لأوامرها. إلّا أنّ أيّاً من الطائرات لم تعترض سبيل الرحلة ١٧٥، الأمر الذي أدّى إلى ارتطامها بالبرج الجنوبي من مركز التجارة العالمي في الساعة ٩:٠٣.

على أيّ حال بعد الأخذ بالحسبان حقيقة أنّ هذه الطائرة ارتطمت بالبرج الجنوبي بعد ١٧ دقيقة من ارتطام الطائرة الأولى، فإنّ أيّاً من الأسباب التي يمكن أن نتخيّل بأنها تفسّر عدم اتخاذ الإجراءات النموذجية فيما يخصّ الطائرة الأولى - مثل إهمال منظّمي حركة الطيران أو عدم تيقّظ الطيّارين في القواعد العسكرية أو افتراض أنّ السلوك الشاذ للطائرة لم يكن يعني بأنها اختطفت -؛ لا يمكن أن يفسّر عدم إسقاط الرحلة ١٧٥ أو على الأقل عدم اعتراضها؛ لأنه في ذلك الوقت كان كل التقنيّين في قطاع الدفاع الجنوبي الشمالي الشرقي التابعين لـNORAD يضعون سمّاعاتهم الرأسية في اتصال مباشر مع إدارة الطيران الفدرالية في بوسطن من أجل سماع أخبار الرحلة ١١، أيّ أنّ NORAD ينبغي أن تكون قد أصبحت مدركة تماماً لخطورة الوضع. وما يحيّر أكثر هو لماذا يصاب البنتاغون بعد ٣٥ دقيقة أخرى في الساعة ٩:٣٨؟

ثم استعرض الكاتب الرواية الرسمية فيما يتعلّق بسقوط البرجين، فذكر الحقائق التالية: ضُرب البرج الشمالي (البناء ١) في الساعة ٨:٤٦ صباحاً وتداعى بعد ساعة و٤٢ دقيقة من إصابته تلك، في الساعة ١٠:٢٨. فيما ضُرب البرج الجنوبي (البناء ٢) في الساعة ٩:٠٣ وتداعى بعد ٥٦ دقيقة أي في الساعة ٩:٥٩. أمّا المبنى ٧ الذي لم يضرب والذي يقع على بعد مجموعتين منفصلتين من المباني فقد انهار في الساعة ٥:٢٠ من بعد الظهر. توحي هذه الوقائع بالأسئلة التالية:

أولاً: لماذا انهار البرج الجنوبي قبل ٢٩ دقيقة من انهيار البرج الشمالي مع أنه ضُرب بعده بـ ١٧ دقيقة؟

وثانياً: لماذا انهار المبنى ٧ أساساً، نظراً إلى أنه لم يضرب؟

ويطرح الكاتب تساؤلات بناء على أنّ الحريق لم يكن في درجة عالية من الحرارة ليذيب الفولاذ الذي تقوم عليه أعمدة البرجين، ويطرح تساؤلات حول انهيار المبنى ٧ مع أنّ المباني ٤ و٥ و٦ كان فيها حرائق هائلة ولم يحدث فيها انهيار.

ثم تساءل: لماذا أزيل ركام الفولاذ الذي يزن ٣٠٠،٠٠٠ طن من مركز التجارة العالمي بأسرع وقت ولم يسمح بإجراء أي فحص شرعي له وبيع إلى تجّار الخردة في نيويورك وصدّر إلى الصين وكوريا؟ لِمَ هذه العجلة، يتساءل المنتقدون؟ ما لَم يكن لدى الحكومة ما تخفيه.

ويتوصّل منتقدو الرواية الرسمية إلى أنّ انهيار البرجين التوأمين والمبنى لا بدّ له من عمل تفجيري منظّم، وهناك تفصيلات كثيرة أوردها أولئك المنتقدون من أجل تدعيم وجهة نظرهم، من مثل: نوع الدخان الذي كان يصدر عن احتراق البرجين، ونوع الغبار الذي نتج عن انهيار المباني الثلاثة، والاستفادة من مركز رصد الزلازل الموجود قرب نيويورك، والذي أفاد بحدوث نوع من التفجير الذي حدّد درجته... إلخ.

تحدّث غريفين في الفصل الثاني عن الرحلة ١٧٧، وهي الرحلة التي أصابت البنتاغون، ونقل الرواية الرسمية ثم طرح تساؤلات وشبهات منها: دلائل مادية على أنّ البنتاغون لم يضرب بواسطة بوينغ ٧٥٧ بل ضرب بصاروخ، ويطرح التساؤلات التالية: لماذا يضرب الإرهابيون الجناح الغربي والأولى أن يضربوا سقف البنتاغون ليلحقوا أكبر ضرر ممكن به؟ وهل يستطيع طيّار عديم الخبرة أن يقود طائرة وينخفض ذلك الانخفاض ليضرب الوجهة الغربية؟ وهل يمكن أن تكون الرحلة ٧٧ قد فُقدت لمدّة نصف ساعة عن شاشة الرادار قبل أن تضرب البنتاغون؟ لماذا لم يمنع الهجوم بواسطة تنفيذ الإجراءات العملية النموذجية مع أنه جاء بعد نصف ساعة من إصابة البرج الثاني؟ ولماذا لم يتم إخلاء البنتاغون؟

تناول غريفين في الفصل الثالث الرحلة ٩٣، وهي الرحلة التي أُسقطت من قِبَل الطائرات الحربية، وأورد سؤالاً رئيسياً: لماذا أُسقطت مع أنه كان واضحاً من خلال المكالمات التلفونية أنّ الركاب أوشكوا على الإمساك بزمام الطائرة؟

ثم تحدّث غريفين في الفصل الرابع عن سلوك الرئيس: لماذا تصرّف الرئيس على النحو الذي تصرّف فيه؟ فبيّن أنّ كونداليزا رايس مستشارة الأمن القومي كانت تبلغه التطوّرات أولاً بأول، وأوصلت إليه استنتاج جورج تبنت بأنّ أسامة بن لادن وراء اختطاف الطائرات، ووضّح غريفين أنّ سلوك الرئيس كان مدعاة للتساؤل، ففي الوقت الذي كان فيه يُقاد تشيني ورايس إلى الملاجئ كان بوش مكشوفاً لمدّة ساعة وكان يمكن للإرهابيين أن يصلوا إليه، بالإضافة أنّ طائرة الرئيس أقلعت من فلوريدا دون حماية من أيّ طائرات مقاتلة، فهل يعني ذلك أنّ الرئيس كان يعرف أنه لا خطر حقيقياً عليه؟

ثم انتقل غريفين إلى السياق الأوسع في الجزء الثاني فجعل الفصل الخامس تحت عنوان "هل كان لدى المسؤولين الأمريكيين معلومات مسبقة حول ١١/ ٩؟". لقد ادَّعى عدد من المسؤولين الأمريكيين أنه لم تكن لديهم معلومات عن ١١ سبتمبر، وأنهم فوجئوا بها، ولكن غريفين نقل معلومات منذ عام ١٩٩٤ وعام ١٩٩٥ حيث وجدت الشرطة الفليبّنية جهاز كمبيوتر للقاعدة فيه خطّة دعيت "مشروع بوجينكا"، تتحدّث إحدى نسخه عن اختطاف طائرات والطيران بها إلى مركز التجارة العالمي، وفي أواخر تموز (يوليو) من عام ٢٠٠١ أَعلم وزير الخارجية الطالباني المسؤولين الأمريكيين بأنّ أسامة بن لادن كان يخطط لـ "هجوم كبير" داخل الولايات المتحدة وسيقتل الآلاف، وذكر الرئيس الروسي بوتين أنه حذّر بوش في شهر آب/ أغسطس بأشدّ التعابير إنذاراً من أنّ ٢٥ إرهابياً كانوا يستعدّون للهجوم على الولايات المتحدة، من بينها أبنية رسمية مهمّة مثل البنتاغون، وقدّمت بريطانيا مذكّرة استخبارية في ٦ آب/ أغسطس حذّرت فيها من تخطيط القاعدة لهجوم في الولايات المتحدة يتعلّق بخطف طائرات عدّة.

ونقل غريفين أنّ المخابرات الأمريكية اعترضت في ٩ أيلول/ سبتمبر رسالة من أسامة بن لادن لوالدته يقول فيها: "خلال يومين ستسمعين أخباراً عظيمة، ولن تسمعي عني شيئاً لفترة من الزمن". ونقل غريفين كذلك أنّ وكالة الأمن القومي اعترضت رسالة من محمد عطا وخالد شيخ محمد خلال صيف ٢٠٠١، إذ أعطى الأخير الموافقة للأول على هجمات ١١/ ٩، ولكنّ المخابرات الأمريكية اعتذرت بأنّ الترجمة تأخّرت يومين عن أحداث ١١/ ٩. خلص غريفين في نهاية الفصل بأنّ ادعاء المسؤولين الأمريكيين بأنه ليس لديهم معلومات مسبقة عن أحداث ١١/ ٩ كذب صريح، وبناء على هذه النتيجة تتعزّز فكرة التورّط الرسمي، وتصبح مثيرة للانتباه.

بيَّن غريفين في الفصل السادس الذي جعل عنوانه: "هل أعاق المسؤولون الأمريكيون التحقيقات قبل ١١/ ٩؟" أنّ الدلائل أشارت إلى تقصير المسؤولين الأمريكيين في أسر وقتل أسامة بن لادن قبل أحداث ١١/ ٩، كما أنّ المسؤولين الأمريكيين تجاهلوا تحذيرات عملاء الإف بي آي في مدينة فينكس في ١٠ تموز/ يوليو ٢٠٠١، كما أنهم أعاقوا عملاء الإف بي آي في مدينة مينيا بوليس وغيرها من المدن عن متابعة الإرهابيين، وأورد غريفين وقائع أخرى في هذا الفصل تؤكّد إعاقة المسؤولين الأمريكيين للتحقيقات قبل ١١/ ٩.

ثم طرح غريفين في الفصل السابع سؤالاً جديداً، فقال: "هل كان لدى المسؤولين الأمريكيين أسباب دفعتهم للسماح بحدوث ١١/ ٩؟". أجاب بالإيجاب، وأشار في هذا الصدد إلى أنّ الحربين على أفغانستان والعراق صُوّرتا على أنهما ردّ على الإرهاب، لكن الحقيقة أنهما على جدول أعمال إدارة بوش قبل فترة أطول. وأشار غريفين إلى أنّ أمريكا تحتاج لإجماع وطني لفعل أمور خارجية، وكانت تحتاج إلى "بيرل هاربر" جديدة، وكانت أحداث ١١ سبتمبر هي هذه الـ "بيرل هاربر" الجديدة. وبيّن غريفين أنّ الدفاع الصاروخي يتطلّب زيادة كبيرة في التمويل الحربي من أجل قرن أمريكي جديد، وهذا ما حقّقته اعتداءات ١١/ ٩.

ثم طرح غريفين سؤالاً آخر في الفصل الثامن فسأل: "هل أعاق المسؤولون الأمريكيون الاعتقالات والتحقيقات بعد ٩/١١؟". أجاب غريفين على السؤال السابق بالإيجاب، ودلّل على ذلك بالكف عن استمرارية البحث عن أسامة بن لادن والقاعدة، وإخفاء دور المخابرات الداخلية الباكستانية ISI في تكوين طالبان بمساعدة C.I.A، وذكر الإطلاق السريع لشخص يدعى عمر البيومي كان قد ساعد نوّاف الحازمي وخالد المحضار - اللذين يعتبران من الخاطفين - على دخول أمريكا لأول مرّة عام ١٩٩٩، وأوصلهما إلى سان دييغو، وقدّم لهما شقّة ليمكثا فيها، وساعدهما على فتح حساب مصرفي... إلخ.

وقد أنهى الكاتب غريفين كتابه بخاتمتين، وبيّن في الخاتمة الأولى أنّ تفسير أحداث ٩/١١ يتبلور في ثلاث نظريات: "نظرية المصادفة"، "نظرية قلّة الكفاءة"، و"نظرية التواطؤ الرسمي"؛ والمقصود بنظرية قلّة الكفاءة بأنّ كل التقصيرات والإهمالات والأخطاء التي حدثت يوم ١١ سبتمبر في مختلف مجالات الدفاع والحماية حدثت نتيجة قلّة الكفاءة لدى الأجهزة والأشخاص، وأشار إلى أنّ "نظرية قلّة الكفاءة" هي جزء من "نظرية المصادفة" التي تعني بأنّ كل حوادث "قلّة الكفاءة" حدثت مصادفة، وعقّب غريفين على هذه النظرية بأنّ تصديق نظرية المصادفة و"نظرية قلّة الكفاءة" يتطلّب سذاجة أكبر من تصديق "نظرية التواطؤ الرسمي". وأحصى غريفين (٣٨) تصرّفاً تدخل في باب "قلّة الكفاءة" سأنقل ثلاثة منها لإطلاع القارئ على نماذج مما أشار إليه الكاتب:

- أظهر عدّة أشخاص من منظّمي حركة الطيران في إدارة الطيران قلّة كفاءة عالية في هجمات ٩/١١، وفي ذلك اليوم على نحو خاص.

- عندما أعطى المسؤولون في NORAD و NMCC أخيراً الأمر بإرسال الطائرات المقاتلة لحماية نيويورك وواشنطن، أمروا في كلتا الحالتين بإرسالها من قواعد بعيدة بدلاً من قاعدتي ماكفواير وأندروز على التوالي.

- هؤلاء الطيارون الذين يقودون طائرات قادرة على بلوغ سرعة ١٥٠٠ إلى ١٨٥٠ ميلاً في الساعة، لم يتمكّنوا في ٩/١١ بالذات، كما كان واضحاً، من حمل طائراتهم على الطيران إلا بسرعة ٣٠٠ إلى ٧٠٠ ميل في الساعة... إلخ.

جمع غريفين الدلائل التي نرجح وجود تواطؤ رسمي فكانت (٢٤) دليلاً، سأنقل منها ثلاثة على سبيل المثال:

- دلائل على أنّ الحربين على أفغانستان والعراق كانتا محضّرتين مسبقاً، لأسباب جيوسياسية، الأمر الذي عنى أنّ هجمات ٩/١١ لم تكن السبب وراء شنّ هاتين الحربين بل الذريعة فقط.

- دلائل على السماح للرجال الذين لديهم علاقات مع القاعدة بالدخول إلى الولايات المتحدة بالرغم من وجود أنظمة كان ينبغي لها أن تبقيهم خارجاً.

- دلائل على قيام قادة عسكريين وسياسيين أمريكيين بإصدار بيانات مضلّلة وخاطئة بشأن ما فعلوه ردّاً على أحداث الاختطاف.

الخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها من هذا العرض الموجز للكتاب أنّ النتيجة التي رجّحها الكاتب - وهي التواطؤ الرسمي في أحداث ٩/١١ - معقولة، لأنه دعّمها ببراهين وشواهد قوية وثابتة، ومن الجدير بالذكر أنّ كثيراً من الأحداث في العصر الحديث صنعتها الدول الكبرى، وليس التواطؤ الرسمي في أحداث ٩/١١ هو الحادث الأول، بل سبقه دفع الأجهزة الأمريكية جمال عبد الناصر إلى فعلين تريدهما أمريكا، هما:

الأول: تأميم قناة السويس الذي أدّى إلى العدوان الثلاثي، والذي أنهت به أمريكا الاستعمارين: الفرنسي والإنجليزي في البلاد العربية، والذي جاء كما ذكر مايلز كوبلاند في كتاب "لعبة الأمم" بعد أن سحبت أمريكا عرضها لتمويل السدّ

العالي، فتوجّه إلى تأميم قناة السويس، وهو الفعل الذي أرادته أمريكا، فقد ذكر مايلز كوبلاند الذي يمثّل دور جمال عبد الناصر في طاولة "لعبة الأمم"، أنه قد أمّم قناة السويس قبل أن يأمّمها جمال عبد الناصر.

الثاني: إيقاف أمريكا تمويل مصر بالقمح المجاني عام ١٩٦٧، فسحب جمال عبد الناصر البوليس الدولي الذي كان يفصل مصر عن إسرائيل، وهو الفعل الذي كانت تريده أمريكا وإسرائيل، واعتبرته الأخيرة تهديداً يرقى إلى مستوى إعلان الحرب، وردّت على ذلك بحرب الأيام الستّة في ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٧، وأدّت تلك الحرب إلى احتلال إسرائيل سيناء والجولان والضفة الغربية.

من الواضح أنّ دافيد راي غريفين بيّن لنا جوانب من التواطؤ الرسمي المرتبط بأحداث ٩/١١، ومثل هذا التوضيح يجب أن ينفع العاملين في الحقل الإسلامي للتأكد من أنّ نتيجة العمل في صالح الأمّة وليس في صالح أعدائها، لأنه من الممكن أن تستغلّ بعض أجهزة الأعداء بعض الأعمال وتجيّرها إلى صالحها، ليس هذا فحسب، بل قد تدفع العاملين في الحقل الإسلامي إلى أفعال ليست في صالحهم، والضامن الوحيد أن لا يقع مثل هذا هو في زيادة مساحة الوعي والإدراك وتعميقهما.

وداع العروبة(*)

حازم صاغيّة

وجّه الكاتب حازم صاغيّة في كتابه "وداع العروبة" الصادر عام ١٩٩٩م عن دار الساقي، انتقادات إلى العروبة، وبيّن أنّ عطل العروبة تجسد في أمرين: الأول: مجافاتها للواقع الجغرافي السياسي، والثاني: نظرتها إلى الدولة بصفتها ثمرة تجزئة استعمارية. ووضّح أنّ العروبة انطوت على احتقار المشيئة الفردية والوطنية، وتحدث عن الأنظمة القومية الاشتراكية التي عززت سلطة الدولة التي كانت ألد أعداء الوحدة والدولة الحديثة في وقت واحد، وحملت في سلطويتها الفائضة أسوأ الاستبداد الشرقي إلى الاستبداد الحديث الذي تمثّل بالحزب الواحد، وتحدث صاغيّة في فقرة "مفاهيم اللغة والثقافة" عن عقبتين أمام الفصحى، وهما: الأمّية واللهجات العامية التي تصعد على حساب الفصحى، وتحدث الكاتب في فقرة "النفسية التي بلبلتها القومية" عن دراسة المستعرب الإسرائيلي عمانوئيل سيفان عن الطوابع البريدية وأوراق العملات والتقاويم العربية التي في وسعها أن تزودنا بمعرفة مفيدة

(*) حازم صاغية، وداع العروبة، طبعة أولى، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م.

فيما خصّ الخطاب الرسمي للدولة والذي تريد به أن تضمن هيمنتها الأيديولوجية على المجتمع الذي تحكم، ثم تحدث صاغيّة في الفقرة السادسة عن ضمور دور مصر القومي وضمور الأحزاب القومية وضمور القضية الفلسطينية كقضية قومية ومركزية للعرب، ثم أشار في الفقرة السابعة إلى أنّ الوحدات تتم قصراً، والانفصالات أكثر بما لا يقاس، ثم تحدث في الفقرة الثامنة عن الوحدة الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية الصعبة بين الدول العربية، ثم بيّن في الفقرة التاسعة ضعف جاذبية مصر بشكل عام وضعف قدرتها على جذب السودان بشكل خاص، وعن توطيد علاقات دول الخليج مع دول آسيا، وعن تمتين علاقات شمال إفريقيا مع أوروبا، وبشّر صاغيّة في الفقرة العاشرة بعالم جديد تتعاظم فيه حركات البيئة والسلم ومعارضة التسلّح ونمو حقوق الإنسان والعنصر الأخلاقي. . . إلخ.

نلحظ في العرض السريع السابق لفقرات كتاب "وداع العروبة" أنّ السيد حازم صاغيّة رصد مظاهر فشل الفكر القومي العربي في تحقيق أهدافه من جهة، وتراجع تأثيره في الحياة العربية من جهة ثانية، وزيادة إفرازاته السلبية في المحيط العربي من جهة ثالثة. ويجب الاعتراف منذ البداية بأنّ الكتاب غني في مادته وإحصاءاته التي شملت الاقتصاد والسياسة والسلطة والأغنية والطوابع والفصحى والعامية. . . إلخ، لكن الكاتب لم يركز تحليله عند رصده لمظاهر تعثر الفكر القومي العربي وإفرازاته السلبية على بنية هذا الفكر وظروف نشأته التي يستحسن أن تكون منطلقاً في هذا التحليل؛ لكننا نجد أن الكاتب قد أشار إليها إشارات سريعة في بعض الأحيان، ويكمن التعثر والآثار السلبية في القياس الخاطئ الذي اعتمده المفكرون القوميون عندما قاسوا المنطقة العربية على ألمانيا، وقالوا بوجود أمّة عربية تلتقي مع الأمّة الألمانية في عنصري تكوينها، وهما: اللغة والتاريخ، لكن نسي هؤلاء المفكرون القوميون العرب وأبرزهم ساطع الحصري، الفارق في هذا القياس وهو أثر الدين الإسلامي في تكوين الأمّة المكونة في المنطقة العربية، وأنّ تجاهل دور الدين الإسلامي

في تكوين الأمّة يعني تجاهل عنصر رئيسي كان فاعلاً في الماضي والحاضر، ويمكن أن يفسّر لنا هذا التجاهل النتائج السلبية التي انتهت إليها ممارسات الفكر القومي العربي في مختلف مجالات حياة المنطقة والتي أشار حازم صاغيّة إلى كثير منها.

أما عن ظروف نشأة الفكر القومي العربي فلم يأت هذا الفكر نتيجة حاجات المنطقة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والتاريخية. . . إلخ، وإنما جاء نتيجة ردود فعل سياسية لمواجهة الأتراك الذين كانوا يقودون الخلافة العثمانية، ومما يؤكد ذلك بروز الجانب الجنسي في الدعاوى القومية العربية على حساب الجانب الثقافي، حيث أدى ذلك البروز إلى أن تخسر العروبة مواقع ثقافية لم تخسرها في أي مرحلة من مراحل تاريخها السابق.

بالإضافة إلى ما سبق، أدى عدم تمييز السيد صاغيّة بين العروبة كفكر قومي وبين العروبة كواقع تاريخي، إلى تحميله العروبة أوزاراً ليست مسؤولة عنها، لأنّ العروبة واقع تاريخي كانت قبل الفكر القومي العربي وما زالت موجودة، وإنّ الذي فشل في تحقيق الوحدة بمعناها البسماركي هو الفكر القومي العربي، وإنّ معظم الإفرازات السلبية التي سادت المنطقة في الفترة الماضية والتي أشار إلى بعضها السيد صاغيّة، لم تأت من العروبة، إنما جاءت من ممارسات الفكر القومي؛ لذلك علينا أن لا نستسلم لهذه الإفرازات السلبية بل علينا أن نعالجها بما يناسب هوية المنطقة وواقعها التاريخي.

لقد رسم السيد صاغيّة في نهاية كتابه صورة مشرقة للمستقبل البشري بعد انتشار العولمة، لكن المهم هو مدى حصتنا من هذا المستقبل المشرق، وأظن أنّ علينا أن نعي الأسباب التي جعلت الفكر القومي العربي لا يضعنا على قطار النهضة لكي يتأكد لنا مستقبل مشرق واعد، وإنّ التعامل الصحيح مع العروبة هو شرط أساسي لتحقيق هذا النهوض، وأظن أنّ واقع الحال يدعونا لأن لا نقول مع السيد صاغيّة بـ "وداع العروبة" بل نقول بـ "وداع القومية العربية".

الباب الثاني:
دراسة وتقويم لبعض المقالات

عنوان الدراسة والتقويم	عنوان المقال	كاتب المقال
إسقاط الأوهام عن العلاقة بين العروبة والإسلام	حول محاربة الفكر القومي	١- شبلي العيسمي
القابلية للاستعمار، نظرة فاحصة	القابلية للاستعمار	٢- مالك بن نبي
تفنيد بعض أخطاء الترابي	محاضرة تجديد الفكر الديني	٣- حسن الترابي
حوار في مسألة الدولة الإسلامية	دولة إسلامية أم دولة مسلمين؟	٤- إبراهيم غرايبة
قراءة في سيرة حسن البنا - رحمه الله	طلبت مني مجلة "منبر الداعيات" كتابة مقال عن حياة حسن البنا بمناسبة ذكرى وفاته	٥- حسن البنا
قراءة في مقال "الإسلام والعلمانية"	الإسلام والعلمانية	٦- راشد الغنوشي
هل "الأصولية الإسلامية" صورة من الفاشية؟ أم هي تعبير عن الوحدة الثقافية للأمة الإسلامية؟	هدفهم: العالم المعاصر	٧- فرانسيس فوكوياما
لماذا كان حزب التحرير غير فعّال ومحدود التأثير؟	حول تحقيق صحفي في جريدة "الحياة"	٨- حزب التحرير

إسقاط الأوهام عن العلاقة بين العروبة والإسلام

نشرت الحياة مقالاً تحت عنوان "حول محاربة الفكر القومي" للكاتب شبلي العيسمي في يومين متتاليين هما ١٩ و٢٠ من نيسان (أبريل) ٢٠٠٥م، تحدّث فيه عن أمور عدّة، منها: قضايا الوحدة، ومفهوم القومية العربية، والعلاقة بين العروبة والإسلام، وإمكانية تعدّد الحب والولاء للقوم والوطن والأسرة... إلخ، وسأتناول في مقالي هذا بعض النقاط التي تحدّث عنها شبلي العيسمي، ولا أردّ عليه من موقع المعادي للوحدة، بل على العكس فأنا مؤمن بأن الوحدة خير للأمّة، وهي حلّ لكثير من مشاكلها التي تعانيها، وأنه لا سبيل إلى تحقّق القوة والمنعة والعزّة إلا بقيامها.

في بداية مقالي أستشعر الحزن لأنه مضى أكثر من مائة سنة في الحديث عن العروبة بشكل عام، وعن العلاقة بين العروبة والإسلام بشكل خاص، وما زال الكلام في جوانب كثيرة منه غير موضوعي وغير علمي ويكتنفه الكثير من الغموض والأوهام والأماني، وهناك أمثلة عدّة في مقال العيسمي، منها: اعتباره أنّ القومية في أوضح التعريفات وأبسطها حبّ القوم، وهذا الكلام غير دقيق؛ فالقومية العربية

مفهوم حديث يرجع إلى منتصف القرن التاسع عشر ونهايته، وهي ترجمة للكلمة "nationalism" والتي تعني "الأمّية" نسبة إلى الأمّة، لكنّ العرب ترجموها إلى "القومية" نسبة إلى "القوم" هروباً من معاني "الأمّية" التي تعني جهل القراءة والكتابة وعدم الثقافة والتعلم، أمّا اعتبار القومية قديمة وربطها بوجود الأمّة العربية قبل الإسلام، فهذا صحيح إذا كانت الأمّة العربية موجودة قبل الإسلام، لكنه من المؤكّد أنّ الأمّة العربية غير موجودة قبل الإسلام، وهي غير موجودة بعد الإسلام بالمعنى القومي الذي يعتبر أنّ الأمّة تقوم على عنصري اللغة والتاريخ، فالأمّة الموجودة بعد الإسلام تقوم على عامل الدين. والمتفائل من القوميين جعل انتهاء تكوين الأمّة العربية بالمعنى القومي في العهد المملوكي وما بعده، ومن القائلين بهذا الرأي عصمت سيف الدولة وعبد العزيز الدوري.

أمّا الإبهام والأوهام والخلط في الحديث عن العروبة فيتضح أكثر عند الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام، وقبل أن أناقش ما قاله العيسمي يجب أن نحدّد ما الذي تعنيه العروبة. وعند العودة إلى مراجع التراث ومن ضمنها لسان العرب، نجد أنّ العَروبة بالفتح تعني يوم الجمعة، والعُروبة بالضمّ تعني أمرين: اللغة والنسب العربي، وقد أقرّ الإسلام والمسلمون بهذين الأمرين على مدار التاريخ، فكانا محطّ اهتمام واحترام، فاهتمّوا باللغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم ولغة العبادات ولغة مناجاة الربّ سبحانه وتعالى، واهتمّوا بالعرب، فكان العرب مخيّرين بين دخول الإسلام أو القتال في حين أنّ الشعوب الأخرى كانت مخيّرة بين ثلاثة أمور: الإسلام أو القتال أو الجزية.

لذلك؛ فإنّ أيّ حديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام خارج هذين الأمرين: اللغة والنسب؛ كلام غير علمي وغير موضوعي ويدخل ضمن دائرة الأوهام والخلط والأماني.

والمثال الأول على ذلك قول العيسمي: "وهذا من السهل على أيّ عربي أن يجد العروبة في قراءته للقرآن وفي الصلاة والحجّ والأذان والفقه، فضلاً عن الحضارة والتراث والتاريخ". والسؤال الآن: ما العروبة التي يجدها العربي في كل الأمور السابقة؟ يجد العربي شيئاً واحداً هو اللغة العربية، ما عدا ذلك فكلّها أمور جديدة على الواقع العربي صاغها الإسلام بقِيَمه ومبادئه وتصوّراته وأفكاره صياغة جديدة، فكان ذلك التراث والحضارة ذات السمات الخاصة؛ فلو أخذنا الصلاة مثالاً مفصّلاً على ذلك، فإنها تستند إلى الإيمان بالله الذي ليس كمثله شيء والذي لا يحلّ في شيء ولا يتّحد به شيء والذي يبصر كل شيء... إلخ، وفيها الطهارة على نحو خاص في البدن والثوب والمكان، وفيها تعظيم الله الواحد الأحد في القيام والركوع والسجود على نحو خاص، وفيها الدعاء إلى الله الذي يسمع السرّ وأخفى، وفيها توجيه الرجاء إلى الجنة المتزينة للطائعين، وفيها توجيه الخوف من النار المشتعلة بانتظار الكافرين... إلخ، أين يجد العربي في العروبة ما في الصلاة من حركات وإشارات ومعان وهيئات وأفعال؟ ألا يعتبر هذا تحميلاً للعروبة أكثر مما تحتمل مما ليس فيها؟

والمثال الثاني على الكلام غير العلمي والموضوعي عن العلاقة بين العروبة والإسلام، نجده في تشبيه العيسمي صلة العروبة بالإسلام بصلة الأرض بالشجرة، فكيف يمكن أن تكون شجرة الإسلام ناتجة عن أرض العروبة وهو قد جاء بكل ما يناقض ويخالف ذلك الواقع ويؤسس لواقع جديد؟ فأرض العروبة كانت تقوم على العصبية القبلية والشرك ووأد البنات والربا والاحتراب والسلب والترحّل... إلخ، فأقامها الإسلام على الأخوة الإيمانية والتوحيد وتحريم الوأد والربا وعصمة الدماء والأموال وتحريم الترحّل... إلخ. إنّ مثل هذه التصوّرات في الربط بين العروبة والإسلام هي التي جعلت بعض القوميين العرب يتوهّمون أنّ باستطاعتهم اجتراح رسالة جديدة للكون كما اجترح العرب الرسالة المحمدية قديماً، وجاء شعار حزب

البعث "أمّة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة" تعبيراً صارخاً عن هذا الوهم، وكنت أتمنّى على الكاتب شبلي العيسمي أن يتبرّأ من الاقتراب من مثل هذا الطرح؛ لأنّ الواقع قد أسقط هذه الأوهام وكذّبها، فلم تستطع القيادات القومية العربية خلال القرن الماضي، وهي التي حكمت معظم البلاد العربية، وطبّقت برامجها القومية في الجزائر وليبيا ومصر واليمن وسورية والأردن بشكل مباشر وفي معظم البلاد العربية بشكل غير مباشر؛ لم تستطع تلك القيادات أن تحقّق النهضة وتنقذ الأمّة من التردّي، وتوقف السقوط، فكيف باجتراح رسالة كونية جديدة؟!

أرجع العيسمي عدم قيام الوحدة العربية إلى النزعة القطرية وإلى رغبة الاستعمار في التفريق بين فئات الأمّة من أجل تحقيق مصالحه الخاصة، لكنّ هذا التشخيص لا يملك الحقيقة كاملة، إنما هو يصوّر جانباً منها، أمّا الجانب الآخر من الحقيقة فهو أنّ القوميين لهم دورهم الكبير في عدم تحقّق الوحدة بسبب ممارساتهم القائمة على إضعاف العامل الرئيسي في بناء الأمّة، وهو عامل الوحدة الثقافية؛ وذلك بسبب موقفهم من الدين الإسلامي الباني لهذه الوحدة الثقافية، هذا الموقف يتراوح بين التنكّر للدين والمعاداة ومحاولة الاستئصال، لا لشيء حقيقي، وإنما لأنّ القومية في أوروبا قامت على ذلك، وفعلت ذلك.

أظنّ أننا نستطيع - الآن - أن نضع يدنا على سبب رئيسي لعدم نهوضنا، ولمعرفة سبب سقوط العراق المذهل وغير الطبيعي خلال عشرين يوماً من الغزو الأمريكي، وهو أنّ القيادات القومية العربية خلال القرن الماضي كانت تتعامل مع مفهوم العروبة لتحميله المعاني التي لا يحتملها، وتتعامل مع العلاقة بين العروبة والإسلام بالأوهام والخلط والأماني وليس بالطريقة العلمية الموضوعية التي تقتضي وعي الحقائق على أرض الواقع.

"القابلية للاستعمار" عند مالك بن نبي: نظرة فاحصة

مرّت مائة سنة على ولادة مالك بن نبي وجرى الحديث المتعدّد عن بعض أفكاره، وأبرز الأفكار التي تناولها الحديث فكرة "القابلية للاستعمار"، مع أنّ أفكاراً أخرى أجدر بالحديث والإشادة والصوابية من مثل: ربطه مشاكل الأمّة بالأمور الحضارية، وحديثه عن أساليب الاستعمار... إلخ. وفي رأيي أنّ فكرة "القابلية للاستعمار" أضعف أفكاره، وأقلّها صواباً، وبخاصة عندما ارتبطت هذه الفكرة بأمر آخر هو كلامه عن بلوغ عوامل التعارض الداخلية قمّتها في نهاية عهد دولة الموحّدين، ولم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة، بل أضحت عناصر خامدة ليس بينها صلة مبدعة، وربط مالك بن نبي بين الانحطاط وبين القابلية للاستعمار فاعتبر أنّ هذه القابلية للاستعمار عامل باطني يستجيب للعامل الخارجي، وأبرز مظاهر هذا العامل الباطني: البطالة، وانحطاط الأخلاق الذي يؤدّي إلى شيوع الرذيلة، وتفرّق المجتمع الذي يؤدّي إلى الفشل من الناحية الأدبية.

فهل صحيح أنّ الأمّة وقعت في الانحطاط الذي أدّى إلى موات المجتمع من ناحيتي العقل والترابط؟ فهل توقّف العقل العربي عن الإبداع والفاعلية والحركة منذ عهد الموحّدين؟ وهل تفكّك المجتمع وتشرذمت الأمّة وزالت عوامل الوحدة وانتهى الناس إلى روابطهم الفردية؟ ليس من شك بأنّ هذا التصوّر غير صحيح مع الإقرار بوجود أمراض متعدّدة أثّرت على أوضاع الأمّة ومسيرتها منذ عهد الموحّدين، وأضعفت حيويتها، وقلّلت فاعليّتها.

أمّا عن الشقّ الأول من التوصيف وهو الزعم بأنّ العقل العربي توقّف عن النشاط والإبداع فأبرز ما يدحضه توصُّل الدكتور جورج صليبا في كتاب جديد له صدر بتاريخ عام ١٩٩٩ تحت عنوان "الفكر العلمي: نشأته وتطوّره"، إلى نتائج مخالفة لما طرحه مالك بن نبي؛ لأنه اتبع منهجية جديدة في دراسة العلوم العربية قامت على رصد التطورات العلمية للعلوم العربية وعلى عدم الانطلاق من نظريات مسبقة، وطبق ذلك على علم الفلك فتوصّل إلى أنّ العصر الذهبي لعلم الفلك العربي هو العصر الذي يطلقون عليه عصر الانحطاط بالنسبة للعلوم العربية بشكل عام، وأشار في هذا الصدد إلى نظريات ابتدعها نصير الدين الطوسي في كتابيه "تحرير المجسطي" الذي ألفه عام ١٢٤٧م، و "التذكرة في الهيئة" الذي ألفه بعد الكتاب السابق بنحو ثلاث عشرة سنة، وقد أفرد الطوسي فصلاً كاملاً للرد على علم الفلك اليوناني ولإقامة هيئته البديلة، وفي أثناء هذا العرض استخدم الطوسي مرة ثانية النظرية الجديدة التي كان قد اقترحها بشكل مبدئي في كتاب "تحرير المجسطي"، وإذا بهذه النظرية تظهر هي الأخرى بعد حوالي ثلاثة قرون في أعمال كوبرنيك بالذات وبالشكل الذي ظهرت فيه في "تذكرة" الطوسي.

ولم يتوقف الأمر عند الطوسي وحده، بل شمل الإبداع في علم الفلك عشرات من الآخرين في القرون التالية، وكان من أبرزهم: شمس الدين الخفري الذي كان

معاصراً لكوبرنيك والذي كان يتحلّى بمقدرة رياضية ودراية في دور الرياضيات في صياغة العلوم ندر أن يوجد مثلها في أعمال الذين أتوا قبل القرن السابع عشر الذي تم فيه فعلاً تكوين العلم الحديث.

انتهى الدكتور جورج صليبا إلى أنّ كل تلك الأحكام التي وصفت مرحلة ما بعد الموحّدين بالانحطاط؛ لم تأت حصيلة دراسة موضوعية للوضع العلمي في تلك المرحلة، لذلك جاءت الأحكام غير علمية، وغير دقيقة؛ لذلك فهو يقترح على من يريد أن يُقوّم فترة من تاريخنا الحضاري أن يدرس الإنتاج العقلي والعلمي لتلك المرحلة لأحد العلوم، ثم عليه أن يصدر الحكم المناسب حسب النتائج التي يتوصّل إليها.

هذا في المجال العقلي، أمّا في المجال الاجتماعي، فإنّ عوامل الوحدة في الأمّة أقوى بكثير من عوامل التفكّك، وهي ما زالت فاعلة مؤثّرة، ويمكن أن نشير في هذا المجال إلى عامل الوحدة الثقافية الذي استند إلى اللغة العربية وإلى الدين الإسلامي الذي وحّد التصوّرات إلى عالم الغيب والشهادة، ووحّد القِيَم الخُلُقية المرتبطة بالحلال والحرام الشرعيين، ووحّد العادات والتقاليد التي تستمد جانباً كبيراً من مفرداتها من السنّة المشرّفة، ووحّد المشاعر المرتبطة بالآلام والآمال التي تتجلّى عند الكوارث والمصائب والاعتداءات كما حدث في غزوات الصليبيّين والمغول والاستعمار، والذي أدّى أن يساعد العرب بعضهم بعضاً في كثير من المواقع والأماكن.

إنّ قول مالك بن نبي بانحطاط الأمّة منذ عهد الموحّدين هو الذي أدّى إلى القول بـ "القابلية للاستعمار"، وقد اعتبر مالك بن نبي استعمار بلادنا قدراً محتوماً "وضرورة تاريخية"، وهذا كلام غير صحيح بدليل أن فرنسا التي استعمرت الجزائر عام ١٨٣٠م لم تستطع أن تستعمر مصر عندما غزاها نابليون عام ١٧٩٨م، وليس معنى ذلك أن الجزائر كانت ذات قابلية للاستعمار في حين أن مصر لم تكن ذات قابلية للاستعمار، فإنّ النسيج الثقافي واحد في كلا البلدين، لكننا يمكن أن نفسّر

نجاحه في الجزائر وفشله في مصر بعوامل خارجية سياسية واقتصادية ساعدت على نجاح الاستعمار في الجزائر ولم تساعده في مصر، من مثل انشغال الخلافة العثمانية بحرب البلقان حين احتلال فرنسا للجزائر، ومن مثل تردي الوضع الاقتصادي لدى الخلافة مما جعله ينعكس على الإنفاق العسكري بشكل خاص ومستوى العمل العسكري بشكل عام، مقابل تحسّن الوضع الاقتصادي لدى أوروبا مما ساعدها على زيادة الإنفاق العسكري، ومن مثل كون الجزائر مقابل الحدود الجنوبية لفرنسا. . . إلخ، ومما يؤكد ذلك أن المعلومات التاريخية تقول إنّ الجزائر كانت أقل أمّية من فرنسا عندما احتلتها عام ١٨٣٠م، وتقول كذلك إن ثلث أبنية مدينة الجزائر كانت أوقافاً مما يعطي قوة ورخاءً للوضع الاجتماعي الداخلي الذي لم تكن تتمتع به باريس ذاتها.

تحدّث مالك بن نبي عن "القابلية للاستعمار" باعتبارها عاملاً داخلياً وبيّن أنّ الاستعمار يريد منا البطالة، والجهل والانحطاط في الأخلاق، والتفرّق والوساخة، وأنّ باطننا يستجيب لكل تلك الطلبات لأننا نملك "القابلية للاستعمار"، هذا ما قاله مالك بن نبي في منتصف القرن العشرين، لكن مالك بن نبي لم يسأل نفسه: ما دور الاستعمار الفرنسي في وجود هذه الظواهر التي رصدها وبخاصة أنّ كلامه عن "القابلية للاستعمار" جاء بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر بأكثر من مائة سنة؟ الحقيقة أننا لا نجد أي إشارة إلى دور الاستعمار الفرنسي في تطوير مثل هذه الأمراض وتعميقها، مع أنّ الدراسة الفاحصة لمخططات الاستعمار الفرنسي تبيّن أنه حاول اقتلاع الشعب الجزائري اقتلاعاً كاملاً من جذوره الحضارية، وعمل على تدمير شخصيته العربية والإسلامية، واجتهد في تغيير هويته التاريخية، وفرض عليه التغريب بشكل قسري وكامل، واعتبر الجزائر فرنسا ما وراء البحار، وجاء بالمستوطنين الذين أعطاهم أخصب الأراضي، وفرض اللغة الفرنسية، مما جعل مالك بن نبي، وهو العربي المسلم، لا يعرف الكتابة بلغته العربية، لذلك ألّف كتبه الأولى

باللغة الفرنسية، ولم يستطع الكتابة باللغة العربية إلا في مرحلة متأخرة من حياته بعد أن جاء إلى المشرق العربي وأتقن اللغة العربية فيها.

ليس من شك بأنّ تلك الأفعال الاستعمارية من اقتلاع وتدمير وتغيير وتغريب؛ كانت لها الآثار السلبية والتخريبية على المجتمع والإنسان الجزائريين في مختلف الأبعاد النفسية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ؛ وكان لها دور كبير في التأسيس الحقيقي لـ "القابلية للاستعمار" كما رآها مالك بن نبي بعد مائة سنة من الاستعمار الفرنسي للجزائر.

الخلاصة أنّ مفهومي "عصر الانحطاط" و"القابلية للاستعمار" يحتاجان إلى بحث معمّق جديد كما اقترح الدكتور صليبا، وسنصل إلى نتائج جديدة أكثر صواباً مما طرحه مالك بن نبي.

تفنيد بعض أخطاء الترابي

ألقى الترابي محاضرة في ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٦ تحت عنوان "تجديد الفكر الديني" ورافق ذلك تصريحات متعددة مثيرة في الصحافة وأجهزة الإعلام حول موضوعات متعددة مثل إمامة المرأة للرجال في الصلاة والحجاب وعذاب القبر والساعة والمهدي وحديث الذبابة. . . إلخ، وللحق فإنّ كثيراً مما قاله الترابي الآن - تحدّث عنه سابقاً - خلال الربع الأخير من القرن العشرين، ومن ذلك مناداته بتجديد أصول الفقه، وعلم الحديث، وعلم الكلام. . . إلخ، وللحق أيضاً فقد كانت في النفس أشياء حول بعض أقوال الترابي في كل مراحل تصريحاته، ولكنني كنت أُسكتها وأُقنعها بأنّ الرجل نجح في إقامة نواة دولة إسلامية في حين لم ينجح غيره، وكانت هذه الدولة حلم الأمّة بشكل عام وحلم الجماعات والأحزاب والهيئات والعلماء بعد الحرب العالمية الأولى بشكل خاص، فلنعطه فرصته الكافية من جهة، وكانت تأتينا الأخبار بأنّ هناك أناساً حوله يناقشونه في هذه الفتاوى الشاذة وأنهم سيعيدونه إلى الصواب من جهة ثانية؛ هذه بعض العوامل التي كانت تجعلني أسكت، والأرجح أنها كانت تجعل غيري يسكت عن هذه الفتاوى والآراء والاجتهادات والأفكار الشاذة.

والآن بعد أن انتهى أمر السودان إلى أسوأ مما كان عليه قبل حكم جبهة الإنقاذ ١٩٨٩ من التشرذم والانقسام وسيطرة القوى الغربية عليه، وبدلاً من أن يكون حكم جبهة الإنقاذ رافعة للعمل الإسلامي، ونموذجاً يُحتذى؛ أصبح عبئاً ومثلاً سيئاً، وكنت أتوقّع من الترابي أن ينزوي في إحدى الزوايا ويستغفر الله على تلك الزلات التي أوصلت السودان إلى ما هو عليه الآن، نراه يعود إلى الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي، وإني إذ أستغرب هذا الحديث بعد أن أثبت الواقع في تجربة السودان الماثلة أننا لسنا أمام تجديد بل أمام إفساد وتهديم، وكان الأولى به أن يكتب لنا عن أسباب فشل تجربة الحكم في السودان، وما العوامل التي وقفت وراء هذا الفشل، وأن يفصّل في ذلك ليستفيد من كلامه العاملون في الحقل الإسلامي. والسؤال الآن: لماذا عاد إلى الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي؟ لماذا عاد إلى تكرار آرائه وفتاويه الشاذة في مختلف المجالات الإسلامية؟ وهل الإسلام هو "الحيطة الهابطة" التي يستطيع الترابي أن يجترئ عليها؟

لكن ليعلم الترابي من الآن فصاعداً أنّ الإسلام ليس "الحيطة الهابطة" كما يتوهّم، ولن يكون الاجتراء عليه سهلاً من الآن فصاعداً، لأنّ الكثير من الكتّاب والأقلام ستتصدّى له الآن بشكل أكبر مما يتوقّع، وستفضح دعاويه، لأنّ المبرّرات التي كانت تحول دون كتابتهم وردودهم على آرائه الشاذّة قد انتهت الآن.

سأشير الآن إلى ثلاثة أخطاء في هذا المقال وردت في محاضرته الأخيرة عن "تجديد الفكر الديني"، وفي مقابلتين صحفيتين مع "الشرق الأوسط" ومع مجلة "المجلة" الصادرتين في لندن.

الأول: إشارته إلى أنّ سبب الاختلاف مع الرئيس السوداني عمر البشير ومع نائبه علي عثمان طه يعود إلى "ظمأ السلطة عندهما، فكلما مُنحا صلاحيات تطلّعا إلى المزيد منها"، وفي هذا تزكية لنفسه واتهام لغيره، ويجب أن لا يكون هذا منه،

إلى جانب التساؤل: ما الذي يمنع أن يكون ظمأ السلطة عنده والتطلع إليها هو الذي أفسد العلاقة مع تلميذيه ومريديه البشير وطه؟ وبخاصة أنّ إشارات وردت من بعض المتابعين للشأن السوداني وأبرزهم محمد أبو القاسم حاج حمد، والذي قال: "إنّ الترابي كان يحلم بأن يكون رئيساً لجمهورية السودان وأن يكون صادق المهدي رئيساً للوزراء عنده".

والآن: لنضع الأمر في صورة أخرى، ولنفترض أنّ كلام الترابي صحيح في أنّ لدى تلميذيه البشير وطه الظمأ للسلطة، فلماذا لا يترك ذلك لهما طالما أنهما ليس لديهما انحرافات عقائدية وشرعية ومنهجية ودينية، وليدفع المفسدة الأكبر وهي ضياع السودان بمفسدة أصغر وهي تحقيق شهوة السلطة عندهما.

الثاني: وصف الترابي نفسه في أحد تصريحاته الصحفية فقال: "إنه ليس سُنّياً ولا شيعياً، بل هو مسلم فقط". هل هذا الكلام بناء أم تهديم؟ وما المضار والمفاسد والأخطار التي تترتّب على القول بأنه سُنّي؟ وبالمقابل ما الفوائد والمكاسب والإصلاح الذي ينتج ويترتّب على أنه ليس سُنّياً؟ وهل هذه بداية التجديد في الفكر الديني؟

ليس من شكّ بأنّ قول الترابي "إنه ليس سُنّياً ولا شيعياً" قول هدّام، ويضعه في دائرة الاتهام، ويضعه كذلك في دائرة الابتداع، لأنّ معنى قوله "لست سُنّياً" التنكّر لكل كتب السنّة التي جمعت أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، هذه الكتب التي وجّهنا إليها القرآن الكريم، كما قال الشافعي في الحوار الذي أجراه حول حُجّية السُنّة بأنّ القرآن وجّهنا إلى طاعة الرسول ﷺ، لذلك فإنّ التزام السُنّة واتباع الرسول هو بأمر الله والقرآن، وليس اجتهاداً من عندنا.

الثالث: اتهم الترابي الأمّة بالتخلّف، ووصف المجتمع الإسلامي أكثر من مرّة بأنه "مجتمع متخلّف"، لكنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الأمّة

مع كل الأمـراض التي أصابتها، تمتلك حيويّة واضحة أفشلت كل مخطّطات التغريب التي وقعت خلال القرن الماضي، بقصد استئصال الإسلام ومحوه من واقع حياة الناس، وقدّمت التضحيات التي لا تحصى بالمال والجهد والوقت والدم، ومَحَضَت دعاة الإسلام تأييدها ونصرتها، ولكن المتخلّف - في الحقيقة - هم القيادات أمثال الترابي الذين لم يحسنوا الاستفادة من حيوية الأمّة، ولم يحسنوا معالجة أمراضها، ولم يحسنوا استثمار جهود المسلمين وتحويلها إلى انتصارات حقيقية على الأرض.

حوار في مسألة الدولة الإسلامية

راجع السيد إبراهيم غرايبة موقف الحركات الإسلامية في العصر الحديث من مسألة الدولة الإسلامية في مقاله المنشور في صحيفة "الرأي" تحت عنوان "دولة إسلامية أم دولة مسلمين؟" بتاريخ ٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٣م، وقلّل في هذه المراجعة من شأنها، وتساءل في بداية المقال فقال: "ما هي الدولة الإسلامية؟ هل هي قائمة بالفعل في العالم أم ليست موجودة؟"، وأشار إلى معيار وجود الدولة الإسلامية فحدّده بالسعي إلى تطبيق الشريعة في الحياة والحكم، واستنتج أنّ الدولة الإسلامية قائمة بهذا المعنى؛ لأنّ معظم الدول الإسلامية تعتبر الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادرها التشريعية وتنص على ذلك في دساتيرها من جهة، وتسعى إلى تطبيق كثير من أحكامها في شؤونها المختلفة من جهة ثانية. واعتبر أنّ منظمة المؤتمر الإسلامي تضم ستاً وخمسين دولة تعتبر نفسها دولاً إسلامية. وانتهى غرايبة إلى تقرير وجود الدولة الإسلامية فقال: "فالدول الإسلامية بالمفهوم الاصطلاحي قائمة بالفعل، والحديث عن العمل على إقامتها هو سعي إلى تحقيق ما هو محقَّق".

طرحت حركات إسلامية وعلماء وشخصيات شعار إقامة الدولة الإسلامية في مطلع القرن العشرين رداً على إلغاء كمال أتاتورك الخلافة عام ١٩٢٦م، وكانت تقصد من ذلك جعل الإسلام مرجعية للحكم بعد أن أصبحت الأيديولوجيا القومية هي المرجعية، لأنّ المعيار في الحكم على دولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية هو اعتمادها الإسلام أو غير الإسلام كمرجعية، وليس المعيار - كما ذكر السيد غرايبة - تطبيق بعض الأحكام وزيادة حجم الأحكام المطبقة بمرور الزمن، ومما يؤكد ذلك تعريف الموسوعة الفقهية للدولة الإسلامية بأنها تقوم على ثلاثة أركان، وهي: الدار، والرعية، والمنعة (السيادة). وتعرّف الموسوعة الدار فتقول: "كل أمصار سكنها مسلمون وإن كان معهم فيها غيرهم، أو تطبّق فيها أحكام الإسلام". وتعرّف الرعية فتقول: "هم المقيمون في حدود الدولة من المسلمين وأهل الذمة". وتعرّف السيادة فتقول: "السيادة هي ظهور حكم الإسلام ونفاذه". فالدولة كما هو واضح من تعريف الموسوعة لا تتحدد بالمسلمين فقط ولا بتنفيذ بعض الأحكام الشرعية، بل لا بد منذ البداية من ظهور حكم الإسلام في كل شيء ونفاذه، ومما يلفت النظر أنّ الموسوعة الفقهية عرفت الدار بأنها تتحدد بظهور أحكام غير العبادة، مثل حكم تحريم الخمر والزنا، فقال الشافعية: "دار الإسلام: هي كل أرض تظهر فيها أحكام الإسلام، ويراد بظهور أحكام الإسلام: كل حكم من أحكام غير نحو العبادات كتحريم الزنا والسرقة أو يسكنها المسلمون وإن كان معهم فيها أهل ذمة". لذلك وبناء على ما سبق تبيانه فإنّ وصف كثير من دول العالم الإسلامي ذاتها بالإسلامية من داخل منظمة المؤتمر الإسلامي أو من خارجها؛ لا يلغي عنها صفتها الأيديولوجية المغايرة للإسلام بالمعنى الوصفي وليس بالمعنى القيمي.

وإنني أتفق مع السيد غرايبة في أنّ هناك شططاً في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ويبلغ هذا الشطط

أوجه عندما يحكم بعض الدارسين بالكفر على المجتمعات، لكن هذا الحكم جاء من خطأ التحليل للواقع الإسلامي، ومن عدم التمييز بين الخلافة والأمّة، فسقوط الخلافة عام ١٩٢٦م مع كل نتائجه الكبيرة في حياة المسلمين، لم يلغ الكيان الإسلامي، بل بقيت الأمّة الإسلامية قائمة تحتضن قِيَم الإسلام، وتقيم عباداته، وتتلو قرآنه، وتحيي آدابه. . . إلخ، وإنّ سقوط الأحكام الشرعية لا ينزع صفة الإسلام عن المسلمين، وقد انطبق عليهم حكم المسألة الماردينية التي قال بها ابن تيمية، حيث كانت ماردين جزءاً من دار الإسلام، ثم احتلها أعداء الإسلام وانتقلت إلى دار الكفر ولم تعد تظلّلها شرائع الإسلام، فأفتى ابن تيمية بأننا لا يمكن أن نمضي على المسلمين فيها أحكام الكفر، بل هم جزء من الأمّة الإسلامية، نمضي على المسلمين منهم أحكام الإسلام، وعلى الكافرين منهم أحكام الكفر.

واعتبر السيد غرايبة أنّ النظام الإسلامي ليس أحكاماً جاهزة لكنه قواعد عامة ومقاصد كلية وأهداف وغايات وفلسفة يسعى المسلمون إلى تطبيقها، ولكن هذا الكلام بعيد عن الصواب؛ لأنّ الأحكام في النظام الإسلامي تنقسم إلى قسمين: الأول: أحكام جاهزة لا بد من تطبيقها، وهي أحكام مرتبطة بالفطرة كالأحكام المرتبطة بفطرة التعبد، وفطرة الجنس، وفطرة حب المال. . . إلخ، ومن هنا جاءت جهوزيتها وثباتها، الثاني: أحكام متغيّرة، وهي الأحكام المرتبطة بالأمور المستجدة على حياة الناس في مجال الصناعة والتجارة والزراعة والبيع والشراء والطعام والشراب واللباس وصور الانتخاب والتشاور. . . إلخ، وجاء تغيّرها من أنها مرتبطة بأشكال الحياة المتغيّرة، وقد وضع الإسلام منهجاً لاستنباط هذه الأحكام يعتمد على علوم عدة، منها: علم أصول الفقه، وعلوم القرآن، وعلم الحديث، وعلوم اللغة. . . إلخ، والمطلوب من المسلم تنفيذ هذين النوعين من الأحكام، وعندما ينفذهما فإنه سيتحقق العدل والأمن والرحمة التي جاءت الشريعة من أجل

تحقيقها، وبعد هذا التنفيذ يمكن الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى في تحقيق أي صورة أخرى يمكن أن ترتقي بحياة المسلمين، وتقودهم إلى مزيد من العدل والسعادة والرخاء والخير والعدل والصلاح.

تحدث السيد غرايبة في نهاية مقاله عن الشيخ حسن البنا ونشأة الإخوان المسلمين، وحاول أن يوظف بعض أعمال البنا في دعواه أولوية العمل للأمّة على الدولة، واعتبر البنا متساهلاً في شأن الدولة متشدداً في صرف جهوده باتجاه الأمّة، ودلّل على ذلك بعزوف البنا عن المشاركة في الانتخابات، والابتعاد عن السياسة الحزبية، والانسحاب من اللعبة البرلمانية؛ لكن هذا التوظيف غير صحيح، لأنّ البنا اهتم بكلا الأمرين: الدولة والأمة، ومما يدل على ذلك أنّ نشأة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م جاءت كرد فعل على سقوط الخلافة عام ١٩٢٦م، ومما يدل على ذلك الشعار الذي رفعه الإخوان في هتافاتهم وهو "القرآن دستورنا"، والأرجح أنّ الظواهر التي أشار إليها غرايبة في موقف البنا من الانتخابات والأحزاب والبرلمان آتية من تحليله للوضع المصري الذي وجد أنه قام على سلطتين: الأولى: سلطة الاحتلال البريطاني وهي سلطة حقيقية، والثانية: سلطة الحكومة المصرية وهي سلطة هامشية، ولن تكون هناك سلطة حقيقية وسيادة فعلية لأي حكومة إلا بزوال الاحتلال، واعتبر أي جهود باتجاه إقامة الدولة الإسلامية في ظل الاحتلال عبثاً لا طائل تحته، واعتبر أي صراع في إطار الأحزاب والانتخابات والبرلمان هو تفتيت لقوى الأمّة وإضعاف لها في مواجهة الاحتلال، ومما يؤكد ذلك إنشاؤه "الجهاز الخاص" من أجل مواجهة الاحتلال، والذي كلفه حياته في مرحلة لاحقة.

أما رشيد رضا فقد كان مهتماً بالدولة على عكس ما ذكر السيد غرايبة، ودل على ذلك تأليفه كتاب "الإمامة العظمى" بعد سقوط الخلافة عام ١٩٢٦م وبروز آراء تقول بعدم أهمية الخلافة، وأنها افتئات على الدين، وأنّ الإسلام ليس فيه حكم،

وقد رد رشيد رضا في ذلك الكتاب على كل تلك الآراء، وبيّن أهمية الدولة في حياة المسلمين وضرورة استئنافها، وقد جاء موقف البنا متأثراً بأستاذه رشيد رضا من حيث الاهتمام بالدولة وإعطائها حقها، بالإضافة إلى الاهتمام بالأمّة.

ليس من شك بأنّ إقامة الدولة هي المشكلة الأصعب بالنسبة لجميع الأمم، ومن الأكيد أنّ هذه الصعوبات تزداد بالنسبة لأمّتنا في عصر العولمة، ولكن الأهم أن لا تفرط الأحزاب والجماعات والعلماء في المعايير والجهود التي تضبط وجودها وقيامها.

قراءة في سيرة حسن البنّا
رحمه الله تعالى

وُلد حسن البنّا عام ١٩٠٦ في قرية محمودية البحيرة، وتعلّم في مدرسة الرشاد الدينية، ثم انتقل إلى المدرسة الإعدادية، وحفظ البنّا نصف القرآن الكريم أثناء وجوده في مدرسة الرشاد الدينية، وحفظ نصفه الآخر بعد انتقاله إلى المدرسة الإعدادية، ثم انتقل إلى مدرسة المعلّمين الأولية بدمنهور ولـمَّا يتم العام الرابع عشر من عمره، وقضى فيها ثلاث سنوات ليتخرّج بعدها معلّماً ابتدائياً، ثم توجّه إلى دار العلوم في القاهرة وحصل منها على الدبلوم في عام ١٩٢٧، حيث تعيّن إثر حمله هذه الشهادة مدرّساً في الإسماعيلية. أنشأ البنّا جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ في الإسماعيلية، ثم انتقل إلى القاهرة عام ١٩٣٢، واستشهد عندما اغتاله الملك فاروق في ١٢ شباط (فبراير) ١٩٤٩.

لا شك أنّ البنّا رجل ربّاني قدّم حياته في سبيل الإسلام، واستطاع أن يكون مؤثّراً في مسيرة الحياة الإسلامية، فاستفاد ممن قبله، وبنى عليه، فاستفاد من توجّهات محمد رشيد رضا وعبد الرحمن عزّام الإصلاحية... إلخ، لكنّ السؤال الأهمّ يبقى: ما الذي وُفّق فيه حسن البنّا إلى الصواب، وما الذي لم يوفّق فيه إلى الصواب؟

وُفّق حسن البنّا إلى الصواب في أنه توجّه إلى الإنسان المسلم منذ البداية، وتعامل معه، واعتبره الأصل في التغيير، واتجه إلى إصلاحه وبنائه البناء الصحيح، ويمكن أن ندرك قيمة هذا التوجّه إذا قارنّاه بعلماء آخرين اتجهوا إلى إصلاح المؤسسات من أجل تغيير الواقع كما فعل محمد عبده عندما اتجه إلى إصلاح القضاء الشرعي ومؤسسات الأزهر التعليمية... إلخ، لكنّ الثمرة كانت جذورها أكثر جدوى على الأمّة من خلال حركة البنّا التي اتجهت إلى بناء الإنسان المسلم.

والأهمّ من ذلك أنّ البنّا أصاب في أصول المعالجة التي توجّه بها إلى هذا الإنسان، فعالج ثلاثة عناصر يقوم عليها الإنسان المسلم، وهي: القلب والعقل والجسد، ويمكن أن نلمس تأكيداً لذلك في معظم رسائل البنّا، فلو أخذنا رسالة التعاليم وهي أهمّ الرسائل التي يأخذ البنّا البيعة عليها من المنضوين تحت لواء جماعة الإخوان؛ نجد أنها عالجت الجوانب الثلاثة في الإنسان المسلم، وهي: القلب والعقل والجسد، ويمكن أن نجد تأكيداً لذلك عند فرز الأمور المطلوبة، فنجد أنّ بعض الأمور المطلوبة عالجت القلب والروح، وبعضها الآخر عالج العقل والتفكير، وبعضها الثالث عالج الجسد، ويمكن أن نجد الصورة التالية:

معالجة القلب: الورد اليومي من القرآن، ذكر الآخرة، أداء نوافل العبادة، صيام ثلاثة أيام كل شهر، الذكر القلبي واللساني، أداء الصلاة في أوقاتها، استصحاب نية الجهاد، وتجديد التوبة... إلخ.

العقل: حفظ الأحاديث، مطالعة رسائل الإخوان وجرائدهم، تكوين مكتبة خاصة، ودرس رسالة في أصول العقائد ورسالة في فروع الفقه... إلخ.

الجسد: الكشف الصحي، الابتعاد عن الإسراف في القهوة والشاي، الامتناع عن التدخين، العناية بالنظافة، تجنب الخمر والميسر والمفتر... إلخ.

ومن الجدير بالذكر أنّ قيمة هذه المعالجة للعناصر الثلاثة تتضح عندما نقارنها بمعالجة حزب التحرير للإنسان المسلم من خلال التركيز على عنصر واحد هو عنصر الفكر، ثم ننظر إلى نتائج المعالجتين، فنجد أنّ معالجة البنّا أثمرت نتائج إيجابية في مختلف مجالات حياة المسلمين الأخرى في السياسة والإعلام. . . إلخ، في حين أنّ معالجة حزب التحرير أعطت نتائج محدودة جداً في حياة المسلمين.

ومما وُفّق فيه البنّا إلى الصواب أيضاً توجّهه إلى العمل الجماعي، واجتهاده في إنشاء جماعة الإخوان المسلمين، وعدم الاقتصار على الكتابة والتأليف في العلوم الإسلامية، وعدم العيش في برج عاجي، لقد أحسن في نزوله إلى الشارع، ومعايشته جماهير المسلمين، ومعاينته لأحوالهم، ومعالجته همومهم، وقد كان هذا دأب علماء الأمّة على مدار التاريخ بدءاً من أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ابن حنبل، مروراً بابن تيمية والعزّ بن عبد السلام، وانتهاء بشيوخ الأزهر الذين واجهوا نابليون بونابرت عند احتلاله مصر؛ لأنّ العالِم المسلم لا يتعلّم الإسلام ويملأ عقله به من أجل أن يدوّن الكتب والمؤلّفات والصفحات، ولكن من أجل أن يعالج الواقع الإسلامي ويرتقي به: يأمر بالخير والطهر والفضيلة والاستقامة والعفاف. . . إلخ، وينهى عن الرذيلة والشرّ والانقسام. . . إلخ.

ويمكن أن تتضح قيمة توجّه البنّا إلى العمل الجماعي وآثار ذلك في حياة الأمّة عند مقارنته بشخص آخر هو محمد عبده؛ اتجه إلى التأليف والكتابة، وتعامل مع نخبة من المثقّفين، لكنّ حركة البنّا الجماعية كانت أكثر بركة على حياة الأمّة من أعمال تلك النخبة الثقافية.

لكنّ البنّا لم يوفّق إلى الصواب في بعض أحكامه على الواقع الجديد الذي عايشته مصر وهو: القومية المصرية من جهة، والديمقراطية من جهة ثانية.

أمّا بالنسبة للقومية المصرية فقد ظهر جيل بعد ثورة ١٩١٩ في مصر والتي قادها سعد زغلول يعتبر أنّ الشعب المصري يشكّل أمّة فرعونية مستقلّة لا علاقة لها بالعرب والمسلمين إلا علاقة الجوار، وقد جاء هذا التوجّه متأثّراً بعصر القوميات الذي ساد القرن التاسع عشر في أوروبا، والقومية المصرية هي الرابطة التي حلّت محل رابطة الأخوة الإسلامية، والقومية المصرية هي أيديولوجيا حلّت محل الدين الإسلامي، فيجب أن يكون المصري ولاؤه لمصر، وحبّه لمصر، وتضحيته في سبيل مصر. . . إلخ، وقد قاد هذا التيار في مصر معظم المفكّرين البارزين من أمثال: طه حسين، وعبّاس محمود العقّاد، وتوفيق الحكيم، ومحمد حسنين هيكل، وسلّامة موسى. . . إلخ.

عندما تعرّض البنّا إلى موضوع القومية المصرية اعتبر أنه إذا كانت القومية تعني حب القوم، والوطنية تعني حب الوطن؛ فهذا مما يقرّه الإسلام ويعترف به، وإذا كان يعني التعصّب المقيت للقوم والوطن؛ فهذا مما يبغضه الإسلام، وما قاله البنّا صحيح، لكن القومية المطروحة في مصر آنذاك والمنقولة عن الحضارة الغربية لم تكن المعاني السابقة فقط، بل كانت تعني أنّ المصريين أمّة فرعونية، وأنّ الانتماء إلى هذه الأمّة يجب أن يكون الحقيقة الوحيدة التي يدور حولها المصري في مشاعره وأفكاره وسلوكه وتصرّفاته، وهي عقيدة ودين وأيديولوجيا يجب أن يقيم المصري عليه وجوده وكيانه، ولا شك أنّ هذا الكلام عدا أنه غير صحيح شرعاً، ليس بصحيح موضوعياً، فليس هناك أمّة فرعونية، والشعب المصري يشكّل جزءاً من الأمّة الإسلامية، وقد دخل الإسلام في كل جزئيات حياته النفسية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والفنية والسياسية. . . إلخ.

وأمر آخر لم يوفّق فيه حسن البنّا إلى الصواب وهو تمييزه بين الدستور والقوانين، واعتباره أنّ الدستور المصري أقرب ما يكون إلى الإسلام، ولا يعدل به نظام آخر، واعتباره أنّ الخطأ في القوانين المخالفة للإسلام مثل القوانين التي تبيح الربا وتسمح

ببيع الخمور والزنا. . . إلخ، لكن هذا التمييز غير صحيح؛ لأنّ كلاً من الدستور والقوانين مرتبطان بالديمقراطية التي هي مظلّة لهما، وهي الأصل الذي يتفرّعان عنه، والحقيقة أنّ المخالفات الشرعية التي برزت في الحياة المصرية والتي تجسّدت في القوانين المصرية، إنما جاءت من الديمقراطية التي أفرزت الدستور والقوانين، وبخاصة جاءت من الجانب الفلسفي في الديمقراطية، لأنّ الديمقراطية ذات حالتين: الفلسفة وهي الأهم والثابت، والآليات وهي الأقل أهمية من مثل إجراء الانتخابات وإقامة الأحزاب. . . إلخ، والفلسفة في الديمقراطية تقوم على نسبية الحقيقة، أي أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، وأنّ كل شيء قابل للتغيير، لذلك يمكن أن يكون الربا والزنا حراماً في نظر الديمقراطية ثم يصبح حلالاً أو العكس، لأنّ الحقيقة نسبية في نظرها، في حين أنّ هناك بعض الحقائق الثابتة لا تتغيّر في ديننا إلى قيام الساعة من أمثال: حرمة الزنا والربا، وكون الظهر أربع ركعات، ووجوب الصيام في رمضان. . . إلخ، وهذه الحقائق الثابتة مرتبطة بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

من الطبيعي أن يُوفّق البنّا إلى الصواب في بعض الاجتهادات، وأن لا يوفّق إلى الصواب في بعضها الآخر، فهذا أمر طبيعي في البشر، لكنّ الأهمّ من ذلك أنه حفر مجرى فيه خير كثير، ويفترض فيمن يأتي بعده أن يبني على الصواب الذي وُفّق إليه البنّا، ويبتعد عن الخطأ الذي لم يوفّق فيه، وهذا ما حدث فعلاً، فقد أغنى عدد من المفكّرين والكتّاب الإسلاميين الصواب الذي تركه البنّا من أمثال: عبد القادر عودة، وسيد سابق، وسيد قطب، ومحمد قطب. . . إلخ، وهذا من المبشّرات التي تدعو إلى التفاؤل وإلى الاطمئنان إلى أنّ مسيرة العمل الإسلامي تتجه في الاتجاه السليم، وبأنّ اللاحق يبنى على صواب السابق.

قراءة في مقال "الإسلام والعلمانية"
للأستاذ راشد الغنوشي

نشر الأستاذ راشد الغنوشي مقالاً تحت عنوان "الإسلام والعلمانية" في موقع "الجزيرة نت" ثم نقلته عدد من المجلات، ونظراً لأهمية الموضوع ولقيمة الكاتب أجريت مراجعة له في السطور التالية.

تعرّض الأستاذ راشد الغنوشي في مقاله لنشأة العلمانية، وذكر التنازع الطويل الذي حدث بين رجال الكنيسة ورجال العلم، وجاءت العلمانية ثمرة لهذا التاريخ، واعتبرها حلاً إجرائياً يتمثّل في تحرير العقول من كل وصاية، ثم اعتبر الغنوشي أنّ البُعد الفلسفي دخل إلى العلمانية وأصبحت هناك علمانية شاملة مقابل العلمانية الجزئية، وهو قد استفاد في تقرير هذا التقسيم من الدكتور عبد الوهّاب المسيري، ووضّح أنّ هذه العلمانية الشاملة هي التي تحكم العلاقات الدولية اليومية: السياسية والاقتصادية والفنية والثقافية. . . إلخ.

هناك ملاحظتان على الكلام السابق:

الأولى: إنّ نظرة الغنوشي إلى العلمانية على أنها أمر إجرائي وأنّ البعد الفلسفي دخل عليها في وقت لاحق، غير صحيح، وذلك لأنّ البعد الفكري والفلسفي موجود في العلمانية مع البعد الإجرائي منذ لحظة ولادتها، لأنّ العلمانية كانت حصيلة المواجهة بين الدين والعلم، ورجال الكنيسة ورجال العلم، فكان لا بد من اتخاذ موقف فكري فلسفي من الدين، وهو الرفض والعداء والإقصاء؛ لأنّ الدين يدافع عن حقائق غير صحيحة - في نظرهم - أثبت العلم خلافها، ولا بد من تقديم المادة، وإنكار الروح المرتبطة بالدين، ولا بد من الاهتمام بالدنيا والتنكّر لعالم الآخرة، ولا بد من اعتماد نسبية الحقيقة في وجه الحقائق المطلقة التي كان يقرّرها الدين، وكان لا بد من اتخاذ موقف إجرائي من رجال الدين وهو إبعادهم من التدخّل في شؤون الحياة، فالأمر المؤكّد أنه ترافق الموقفان: الفكري والإجرائي في صياغة العلمانية منذ اللحظة الأولى، وهذا ما تجاهله الغنوشي.

الثانية: ميّز الغنوشي بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، واعتبر الأولى مقبولة والثانية غير مقبولة، واستند في جانب من كلامه وقبوله للعلمانية الجزئية إلى عبد الوهّاب المسيري، والحقيقة أنّ التمييز يمكن أن يكون القصد منه فهم التطوّر الذي سارت فيه العلمانية، وفي هذه الحالة يكون التمييز مقبولاً وهو الذي أشار إليه المسيري أحياناً في دراسته عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، لكنّ اعتبار العلمانية الجزئية لا تتعارض مع الإسلام، واعتبار العلمانية الشاملة هي التي تتعارض مع الإسلام؛ هذا الكلام غير صحيح، لأنّ كل المفردات التي تجعلنا نعتبر العلمانية الشاملة تتعارض مع الإسلام موجودة في العلمانية الجزئية، من مثل: اعتبار المادة أساس الكون، والانطلاق من نسبية الحقيقة، ومعاداة الدين، واعتبار الغيب خرافة وأوهاماً، وتقديس الدنيا وتدنيس الآخرة. . . إلخ. وقد أشار الدكتور إبراهيم مبروك

في إحدى دراساته إلى خطأ قبول العلمانية الجزئية وإلى خطأ التمييز بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، واعتبر أنّ الأصل الذي يجعل المسلم لا يقبل العلمانية الشاملة موجوداً وكامناً في العلمانية الجزئية، وأولها فصل الدين عن الدولة، وآخرها نسبية الحقيقة؛ لذلك فإنّ العلمانية الجزئية تتساوى في التحريم مع العلمانية الشاملة، لكنّ الاختلاف بينهما يكمن في الكم وليس في أصل المشكلة.

وقد أشار الغنوشي في جانب آخر من مقاله إلى التمييز بين المجال السياسي والديني في الإسلام، وأصّل لهذا التمييز بعدّة وقائع، هي:

١- أنّ المجال السياسي أساسه جلب المصالح ودرء المفاسد وأداته العقل، وأنّ المجال الديني أساسه الوحي.

٢- تمييز الأصوليين بين مجال العبادات (والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة دون تعليل ولا تعطيل) ومجال المعاملات (والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد والمآل).

٣- تمييز الأصوليين في عمل الرسول ﷺ بين مهمّته الرسالية التبليغية وبين ما يخرج عن ذلك من نشاطه السلطاني قاضياً ومحارباً ومفتياً وزوجاً.

وقد بنى الغنوشي على هذا التمييز بين المجالين: السياسي والديني، أموراً عدّة، هي:

١- السماح بتبلور مؤسستين إحداهما سياسية والأخرى دينية.

٢- قيام بعض أشكال حياد الدولة نحو الشأن الديني.

٣- قيام تعايش بين الإسلام وبين غيره من الديانات.

٤- إمكان معارضة الدولة بوصفها كياناً بشرياً.

وأنا سأمحّص كل هذه الوقائع التي ذكرها الغنوشي، والتي اعتبرها أصولاً بنى عليها وجهة نظره في الفصل بين السياسي والديني في الإسلام، كما سأتفحّص النتائج التي توصّل إليها والتي جعلته يتقبّل العلمانية الجزئية على أساسها.

أمّا بالنسبة للقضية الأولى وهي التمييز بين المجالين السياسي والديني في الإسلام، فهذا الكلام غير صحيح، وبالعكس؛ فإنّ السياسي خاضع للديني، ويدلّ على ذلك أنّ كل الأحكام التي تنفّذها الدولة مستقاة من الشريعة الإسلامية من مثل أحكام الحدود: كحدّ السرقة والزنا والخمر وقتل النفس والحرابة... إلخ، ومن مثل أحكام المال: كتحليل البيع وتحريم الربا وتشريعات الإرث والرهن... إلخ، ومن مثل أحكام الأسرة: كالمهر والطلاق والزواج والرضاعة... إلخ.

ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فالتصوّر الإسلامي لا يميّز بين الشأن الدنيوي الذي هو أوسع من السياسي وبين الشأن الديني، إذ يعتبر التصوّر الإسلامي أنّ كل نشاط دنيوي يقوم به المسلم يبتغي به وجه الله عبادة، كما وضّح ذلك الرسول ﷺ في حديثه الذي قال فيه: "في بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"[1].

والآن: بعد هذا التبيين عن ارتباط الديني بالدنيوي وبالسياسي في الإسلام، يمكن أن نثبت التوضيحات التالية على الحجج التي أوردها الغنوشي من أجل قبول التمييز بين الديني والسياسي:

١- اعتبر الغنوشي أنّ الشأن السياسي الذي هو جزء من الشأن الدنيوي يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا غير صحيح، فإنّ الإسلام يعتبر أنّ

---

(١) الإمام مسلم، صحيح مسلم، (٥/ ١٧٧)، رقم (١٦٧٤).

تنفيذ الشريعة الإسلامية بكل حذافيرها في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد والعلاقات والعبادات. . . إلخ، هو الذي يحقّق المصالح ويدرء المفاسد، وهذا ما قامت به الدولة الإسلامية على مدار تاريخها، فالأصل تنفيذ أوامر الدين فتكون النتيجة تحقيق المصالح ودرء المفاسد في كل أمور الدنيا. أمّا القاعدة الأصولية التي ذكرها الأصوليون، التي تقوم على مراعاة المصالح المرسلة للمسلمين، فقد توصّلوا إليها من خلال استقراء أحكام الشريعة الإسلامية التي دلّتهم على هذا التوجّه الأصيل في الدين، وقد أعملها الفقهاء في كل أمر لا نصّ فيه، واعتمدوها كثيراً في إصدار أحكامهم، وهناك تفصيلات تتعلّق بكيفية إعمالها لا مجال لذكرها.

٢- ميّز الغنوشي بين مجال العبادات والمعاملات واعتبر أنّ مجال العبادات (والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة دون تعليل ولا تعطيل)، ومجال المعاملات (والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد)، والأرجح أنّ هذا التمييز غير دقيق، فالعلماء المحقّقون يعتبرون أنّ البحث عن العلل والمقاصد والمآل وارد حتى في العبادات، وليس فقط في المعاملات، واستشهدوا على ذلك بعدّة آيات تحدّثت عن العبادات وبيّنت الحكمة منها، فقال سبحانه وتعالى في الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقال سبحانه وتعالى في الصلاة: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال سبحانه وتعالى في شأن الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال سبحانه وتعالى في شأن الحج: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (٢٧) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (٢٨) ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٧ - ٢٩].

٣- تحدّث الغنوشي عن سيرة النبي ﷺ واعتبر أنّ هناك تبليغاً وأنّ هناك سنّة تشريعية هي الملزمة للمسلمين، فهذا الحديث عن السيرة غير دقيق، والحقيقة أنّ كل ما وصلنا عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير هو سنّة، لكنّ درجة الالتزام تختلف حسب فحوى صيغة الخطاب الذي ورد من الرسول ﷺ، فبعض هذه الأقوال فرض، وبعضها واجب، وبعضها مندوب، ويأتي في المقابل إشارة إلى الحرام، والمكروه كراهة تنزيهية وكراهة تحريمية، كما أنّ هناك سنّة مؤكّدة، وهناك سنّة غير مؤكّدة، وتفصيل هذه المصطلحات في كتب علم الأصول وفي كتب علم الحديث والفقه، ويأتي هذا الاقتداء والالتزام من قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

والآن يمكن أن ندوّن بعض الملاحظات حول النتائج التي بناها على التمييز بين الديني والسياسي في التاريخ والدولة:

١- أشار الغنوشي إلى أنّ الإسلام أفرز مؤسستين: إحداهما سياسية وهي الدولة، وأخرى دينية يقوم عليها العلماء. مع أنّ قيام هاتين المؤسستين ليس هو الصورة المثلى للتاريخ الإسلامي، بل هو ما انتهت إليه مسيرة التاريخ الإسلامي، فالصورة المثلى أن يكون قائد الدولة سياسياً وعالماً، لذلك اشترط مؤلّفو الأحكام السلطانية العلم في الحاكم، ومع ذلك لا يعني التقسيم السابق افتراق السياسة عن الدين في التاريخ الإسلامي كما تريد العلمانية، بل كانت الدولة ترجع إلى الدين في كل أمورها وتصرّفاتها وعلاقاتها وأحكامها وحربها وسلمها... إلخ، وترجع في كل ذلك إلى العلماء، بل كان الأمر أبعد من ذلك، فهي تأخذ شرعيتها من تزكية العلماء لها، وذلك بعد أن تعلن الدولة وأمراؤها التزامهم بالشرع الإسلامي عند قيامها، إذاً كان هناك تداخل بين المجالين السياسي والديني، وكان رجال الدولة يلتزمون بالدين وأوامره ونواهيه، وكانوا يلتزمون في كل تفصيلات الأمر السياسي بالدين وتشريعاته.

٢- تحدّث الغنوشي عن حياد الدولة في التاريخ الإسلامي، وأنها كانت لا تتدخّل في الشأن الديني، وهذا غير صحيح، فهي كانت تنفّذ الأمر الديني، وتلتزم بكل تفصيلاته، فمعظم الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي قامت من أجل واحد من ثلاثة أمور أو من أجل اثنين منها، أو من أجل الثلاثة مجتمعة، وهي: الأول: إحداث تجديد في أمر ديني، كما فعلت الدولة السلجوقية عندما روّجت المذهب الأشعري في مواجهة الدولة الفاطمية، وأقامت الجامعات النظامية نسبة إلى نظام الملك، واحدة في نيسابور، والثانية في بغداد من أجل تدريس العقيدة الأشعرية والتي ترأسها الغزالي، وكذلك قامت دولة الموحّدين على رأي معيّن من الدين جاء به محمد بن تومرت من المشرق... إلخ. الثاني: مواجهة غزو أجنبي والدفاع عن الأرض الإسلامية كما حدث مع الدولة الزنكية والأيوبية والمملوكية والمرابطين في مواجهة الصليبيين والتتار والإسبان. الثالث: نشر الإسلام في أراضٍ جديدة كما حدث مع الدولة العثمانية في أوروبا، والطاهرية في آسيا.

وأمّا عن تصدّي أحمد ابن حنبل للمأمون فلم يكن لأنه أراد أن يتدخّل في الشأن الديني، بل لأنّ المأمون كان يريد أن يفرض رأياً دينياً خاطئاً وهو القول بخَلق القرآن الكريم الذي كان يصل القول به إلى حدّ الكفر في رأي أحمد ابن حنبل، وكان قد كتب رداً على هذا الرأي، وفصّل فيه وجهة نظره، وقدّم أدلته في رسالته المشهورة "رسالة الردّ على الزنادقة والجهمية".

٣- ذكر الغنوشي أنّ حياد الدولة الإسلامية هو الذي جنّب الأمّة مجازر حدثت في دول أخرى، وأنّ التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي أتاح معارضة الدولة، بوصفها كياناً بشرياً، ولكنّ الحقيقة أنّ الذي جنّب الأمّة المجازر، والذي أتاح إمكانية معارضة الدولة، عدّة أمور، هي: معقولية النص الإسلامي ووضوح واجبات الحاكم والمحكوم في التشريع الإسلامي من جهة، واحترام العقل في الكيان

الإسلامي والمنهجية الإسلامية من جهة ثانية، وعدم وجود طبقة رجال الدين من جهة ثالثة؛ هذه الأمور مجتمعة هي التي جنّبت الأمّة الإسلامية المذابح التي وقعت فيها المجتمعات الأخرى، وإنّ احترام أهل الكتاب والتشريعات التي أحلّت ذبائحهم والزواج من نسائهم، وغيرها من التشريعات؛ هي التي وجّهت المسلمين إلى المحافظة على كيانهم الخاص، وعلى إفراز نظام المِلَل.

ليس من شك بأنّ الأمّة الإسلامية قادرة على أن تستفيد من آليات التجربة الديمقراطية، بل الواجب عليها أن تستفيد منها، وليس ذلك ناتجاً من إرث التمييز بين ما هو ديني وسياسي في تاريخ الدولة الإسلامي كما يتصوّر الغنوشي، بل هو ناتج من التأصيل الشوري الواضح والصريح والحاسم الذي اعتمدته كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية في إعطاء الشرعية للحاكم، والذي تم على أساسه اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة.

إنّ أهم ما تحتاج إليه أمّتنا في مرحلة نهوضها، واستعادة دورها الحضاري، هو الوضوح المنهجي، والدقّة في الاستفادة من المعطيات الثقافية للحضارة الغربية، وهو ما دعاني إلى كتابة المقال، فآمل أن أكون قد وفّقت إلى الصواب.

قراءة في مقال فوكويوما الأخير

هل "الأصولية الإسلامية" صورة من الفاشية؟
أم هي تعبير عن الوحدة الثقافية للأمة الإسلامية؟

كتب فرانسوا فوكويوما مقالاً حول العالم الإسلامي والأحداث الأخيرة التي وقعت في ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١م في مجلة "نيوزويك" الأسبوعية في طبعتها العربية بتاريخ ٢٥ ديسمبر/ كانون لأول ٢٠٠١م تحت عنوان "هدفهم: العالم المعاصر"، فالمقال جدير بالتعليق والمتابعة والتحليل؛ لأنّ كاتبه ذو مكانة علمية وعملية في الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، ولأنّ المقال يرصد آخر تطورات عالمنا الإسلامي من جهة ثانية.

حلّل فوكويوما علاقة العالم الإسلامي بالحضارة الغربية، وانتهى إلى أنّ المشكلة ليست محدودة مع عدد من الإرهابيين كما يتصوّر بعض سياسيي الولايات المتحدة، بل هي مع مجموعة أكبر كثيراً من الراديكاليين الإسلاميين ومن المسلمين الذين ينضوون تحت ظاهرة سمّاها "الأصولية الإسلامية"، وأنا سأستخدم في مقالي المصطلح ذاته الذي استخدمه فوكويوما كعلم للإشارة إلى الظاهرة التي يدور حولها الكلام، مع ضرورة الانتباه إلى عدم الاستسلام لكل المعاني التي ينطوي عليها هذا المصطلح الذي يعبّر عن جانب من الحياة الفكرية في الحضارة الغربية.

قرّر فوكويوما في مقاله أنّ حل مشكلة العالم الإسلامي يكون بتعميق الحداثة والعلمانية، ولكنّه جهل أو تجاهل أنّ الحداثة والعلمانية ليستا أمرين جديدين على العالم الإسلامي، بل كانتا أمرين مطروحين منذ قرن على الأقل، وجرت محاولات عديدة لترسيخهما في المنطقة، وحَمَلَ رايتهما شخصيات وأحزاب وهيئات وفئات متعددة، وأبرز من حملهما الحركات القومية على اختلاف أنواعها: العربية والسورية والفرعونية، ويمكن أن نمثّل بعلمانيين وحداثيين بارزين في نطاق كل من الحركات القومية السابقة، ففي المجال القومي العربي كان ساطع الحصري، وفي المجال القومي السوري كان أنطون سعادة، وفي المجال الفرعوني كان سلامة موسى، وقد اعتبر الخديوي إسماعيل في القرن التاسع عشر مصر قطعة من أوروبا، كما دعا طه حسين في القرن العشرين إلى أخذ الحضارة الغربية بكل ما فيها من حلو ومر، ولم تبق العلمانية والحداثة في نطاق الدعوة، بل انتقلت إلى التطبيق عندما استلمت بعض الحركات القومية العربية قيادة عدة دول من العالم العربي في فترة مبكرة من القرن العشرين، وقد لعب ساطع الحصري دوراً بارزاً في كل من النظامين العراقي والسوري من أجل ترسيخ القومية العربية ذات التوجه العلماني الحداثي منذ العشرينيات حتى الخمسينيات من القرن الماضي، ثم ارتبط الفكر القومي العربي بالاشتراكية في الستينيات، وتعمّقت الدعوة إلى الحداثة والعلمانية في معظم أقطار العالم العربي: مصر، سورية، العراق، الجزائر، اليمن، والسودان. . . إلخ، وحاولت القيادات القومية العربية الاشتراكية أن ترسخ الحداثة والعلمانية في المجتمعات العربية التي حكمتها، ومع ذلك لم تفلح في ذلك، والسؤال الآن: لماذا لم تنجح محاولات تلك القيادات القومية العربية الاشتراكية في ترسيخ الحداثة والعلمانية وجعلهما جزءاً من كيان المنطقة؟ ولماذا كانت "الصحوة الإسلامية" التي جاءت بعد كل هذه المحاولات في ترسيخ الحداثة والعلمانية؟ السبب في ذلك واضح: أنّ تلك المحاولات لم تراعِ خصوصية المنطقة، لذلك فإنّ أي محاولة لتطبيق الحداثة والعلمانية في المستقبل سيكون مصيرها الفشل إن لم تراعِ خصوصية المنطقة وشخصيتها الحضارية التاريخية.

رجّح فوكويوما تشابه الدين الإسلامي مع الأديان الأخرى الكبرى كالمسيحية، والهندوسية، والكونفوشية. . . إلخ، وتصوّر كل الأديان عبارة عن نظام شديد التعقيد تطوّر بطرق متعددة. لا أريد أن أناقشه في نظريته الخاطئة التي تضع كل الأديان في سلّة واحدة وعلى صعيد واحد ومسار واحد، لكنني أريد أن أشير إلى نقطة خلاف رئيسية بين الدين الإسلامي والمسيحية، وهي أنّ الإسلام استطاع أن يكوّن أمّة مسلمة منذ اللحظة الأولى التي نجح فيها الرسول ﷺ بالهجرة إلى المدينة، وامتد وجود تلك الأمّة الإسلامية إلى وقتنا الحاضر، في حين أنّ المسيحية لم تستطع أن تكوّن تلك الأمّة، بل قامت الأمم الغربية بعد سقوط المسيحية كالأمّة الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، والهولندية. . . إلخ. إنّ تجاهل قيادات الفكر والرأي والسياسة في الغرب لهذه الحقيقة، وهي أنّ هناك أمّة إسلامية ذات وجود مادي على أرض الواقع؛ جعلهم لا يتعاملون تعاملاً سليماً مع منطقتنا، بل يتعاملون تعاملاً خاطئاً، فهم يتعاملون مع منطقتنا كشرق أوسط، أي كجهة خالية من أي مضمون، وعليها أن تستقبل وتتكيّف مع كل ما ينقل إليها، وعندما تأتي النتائج على عكس ما يتوقّعون يتهمون المنطقة بأنها تفرز "أصوليات" متعددة على غير ما وقع في المناطق الأخرى. إنّ التعامل السليم مع المنطقة يكون من الانطلاق بأنّ هناك أمّة موجودة ذات تشكّل حضاري خاص هو الذي يحدد الأفكار والقِيَم المناسبة التي يجب أن تتفاعل معها.

علّل فوكويوما نشوء "الأصولية الإسلامية" بنفس عوامل نشوء الفاشية في أوروبا، بعوامل اجتماعية، منها: اجتثاث أعداد كبيرة من السكان من قراهم التقليدية أو حياتهم القبلية وانتقالهم إلى المدن، كما ذكر سبباً آخر لنشوء "الأصولية الإسلامية" وهو الفقر والركود الاقتصادي. إنّ هذا التعليل قاصر وغير صحيح، وإنّ التعليل الأصح لنشوء ظاهرة "الأصولية الإسلامية" أنها تعبير عن رفض حركة التغريب والاستئصال الثقافي التي مارستها الأنظمة القومية الاشتراكية في منتصف

القرن العشرين، وتعبير عن الانتماء إلى الأمّة الإسلامية ذات الثقافة الواحدة، ومما يؤكد هذا التعليل وجود ظاهرة "الأصولية الإسلامية" على امتداد العالم الإسلامي، فوجدت في بلدان غنية وفقيرة وذات تركيبة اجتماعية متنوعة، مثل تركيا والجزائر ومصر والخليج وفلسطين. . . إلخ.

أشار فوكويوما إلى أنّ "الأصولية الإسلامية" تعتبر الغرب فاسداً بسبب الإباحية، وبسبب المثليّة الجنسية، ووضع المرأة فيه. . . إلخ، لكن الحقيقة أنّ مشكلة "الأصولية الإسلامية" مع الغرب ليست إباحيته بالدرجة الأولى، لكن المشكلة الأولى تكمن معه في نسبية الحقيقة التي يقوم عليها والتي تتصادم مع بعض الجوانب الثابتة في الدين الإسلامي: كالعقائد، والعبادات، والحدود، والتشريعات المتعلقة بالأسرة مثل أحكام الزواج والطلاق. . . إلخ.

شبّه فوكويوما "الأصولية الإسلامية" بالفاشية التي برزت في أوروبا في الثلاثينيات من القرن العشرين، والتي قادت العالم إلى الحرب العالمية الثانية، وبيّن أنّ الجامع بين الأصولية والفاشية هو عدم التسامح مع الآخرين، ولا أريد الخوض مع فوكويوما في مدى صحة تشبيهه "الأصولية الإسلامية" بالفاشية والفوارق بينهما، لكن أشير إلى تناقضه عندما امتدح الخلافة العثمانية التي كانت تطبق نظام المِلَل الذي يحقق التسامح الديني الذي امتد من القرون الوسطى إلى القرن التاسع عشر في حين أنّ أوروبا كانت غارقة في اضطهاد الفِرَق الدينية لبعضها البعض في تلك الفترة التاريخية.

لام فوكويوما الدول العربية جميعها بأنه لم يحدث فيها تطوّر نحو الديمقراطية خلال القرن الماضي، وأشار إلى أنه لم تتطوع أي حكومة عربية للتخلي عن السلطة لمصلحة الديمقراطية. ليس من شك بأنّ لوماً كبيراً ومؤاخذة واسعة توجّه إلى كثير من ممارسات الحكومات العربية السلبية في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية

والاجتماعية والعسكرية. . . إلخ، لكن لوماً آخر وبشكل أكبر يوجّه إلى الولايات المتحدة التي كان تدخلها في العالم الإسلامي من أجل ترسيخ ديكتاتوريات عسكرية، أو ممارسة سياسة ضارة بالمنطقة، ويمكن أن نمثّل على الأمر الأول بالانقلاب العسكري الذي قادته المخابرات المركزية الأمريكية (C.I.A) وأوصلت فيه حسني الزعيم إلى حكم سورية عام ١٩٤٩م، والذي افتتحت به سلسلة الانقلابات في منطقة الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، ويمكن أن نمثّل على الأمر الثاني بالحرب العراقية الإيرانية التي كانت أمريكا وراء إطالة أمدها لثماني سنوات، وكانت نتيجة ذلك تدمير المنطقة، واستنزاف طاقاتها، وترسيخ ديكتاتورية صدام حسين، وتضخيم آلته العسكرية التي كانت سبباً رئيسياً في نشوء حرب الخليج الثانية، حيث أكملت هذه الحرب تدمير المنطقة.

امتدح فوكويوما نظام تركيا الديمقراطي، لكن ألا يحس معنا فوكويوما أنّ الديمقراطية لا تعدو كونها عنواناً وليس حقيقة؟ ألا يشعر معنا بأنّ نظام تركيا أقرب إلى الديكتاتورية منه إلى الديمقراطية؟ كيف يمكن أن يكون نظام تركيا ديمقراطياً وهو الذي انقلب جيشه على برلمانات منتخبة؟ كيف يمكن أن يكون نظام تركيا ديمقراطياً وهو الذي حل مجلسه العسكري عشرات الأحزاب؟ كيف يمكن أن يكون نظام تركيا ديمقراطياً وهو الذي أبطل جنرالاته عشرات القرارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الصادرة عن مجلسي الوزراء والنواب الشرعيين؟ وفي النهاية: كيف يمكن أن يكون نظام تركيا ديمقراطياً وهو الذي يمارس كل هذه الممارسات المعادية لرغبات الشعب؟

إنّ المتفحّص لمقال فوكويوما يرى أنّ الغرب ما زال يريد أن يفرض نموذجه الحضاري الذي فشل في فرضه خلال القرنين الماضيين، فهل ينجح في المستقبل القريب فيما فشل في تحقيقه منذ الماضي البعيد؟ أشك في ذلك.

لماذا كان حزب التحرير غيرَ فعّال ومحدودَ التأثير؟

نشأ حزب التحرير في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي، وصدرت عنه عدّة دراسات تعطي انطباعاً أولياً بأنه حزب منظّم، وأنه يملك رؤية كاملة لمختلف قضايا الأمّة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . . إلخ، ويطرح رأياً محدّداً في مختلف الشؤون الشرعية، ويهتمّ بالشأن السياسي، ويقدّم تحليلات سياسية لكل الأحداث التي تتعرض لها الأمّة، ويوحي للمطّلع على تحليلاته السياسية بأنه لا يقف عند ظواهر الحدث السياسي بل إنه يملك رؤية مسبقة للقوانين التي تحكم سياسات الدول الكبرى، وللقواعد التي تحكم تصرفاتها، ويبيّن الحزب في كراساته أنه حدد مراحل لتطوير الحزب، ومراحل لتدرّج العضو، وقد أعلى الحزب من شأن الفكر والأفكار والتفكير، وتحقيقاً لكل تلك الأمور السابقة فقد أصدر الحزب كتباً توضّح فيها آراءه عنها، ومن هذه الكتب: دستور الدولة الإسلامية، ونظام الإسلام، والنظام الاقتصادي في الإسلام، والنظام الاجتماعي في الإسلام، والنظام السياسي في الإسلام، والشخصية الإسلامية، والتكتّل الحزبي. . . إلخ.

إنّ المسلم المتابع للشأن الإسلامي في ذلك الوقت، والذي عرف كل تلك الأشياء عن حزب التحرير في مطلع الخمسينيات، يتوقع أن يكون لهذا الحزب شأن في الساحات والأحداث والوقائع التي ستشهدها الأمّة، وبخاصة إذا قارنه بالأحزاب والجماعات القائمة في تلك المرحلة والتي يغلب عليها الطرح العام، وعدم الوضوح في الأهداف والوسائل، والتي يسودها عدم الدقة في التنظيم، وتغيب عنها المرحلية. . . إلخ.

لكن الدارس لوضع الحزب في نهاية القرن العشرين يفاجأ بأنه لم يكن حزباً فعّالاً، بل كان على هامش أحداث العالمين العربي والإسلامي، ومما يؤكّد تلك الهامشية أنه لم يملك أي جماهير واسعة في أي وقت من الأوقات ولا في أي مكان من الأمكنة مع أنّ عمله امتدّ على خمسين سنة متوالية وشمل كل بقاع العالم الإسلامي، وقد أشارت تحقيقات "الحياة" عن حزب التحرير بتاريخ ٢٠ و٢١ من آذار (مارس) ٢٠٠٤م، إلى أنه قام بمحاولتين انقلابيّتين اثنتين: في الأردن ومصر، لكن الحقيقة أنها هي محاولة انقلابية واحدة، وهي التي قام بها في الأردن والتي أحبطها العمل الفدائي عام ١٩٦٨م بالتعاون مع السلطات الأردنية، لكن الثانية التي قادها صالح سرية في مصر عام ١٩٧٤م، وكان مخططها الانطلاق من الكلية الفنية العسكرية، ثم استهداف مبنى مجلس الشعب الذي سيتواجد فيه الرئيس أنور السادات، فهي محاولة لا علاقة لها بحزب التحرير، فصالح سرية ينتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين في العراق، ثم أصبح مسؤول الكفاح المسلّح في عمّان قبل أحداث أيلول عام ١٩٧٠م، لأنه كان أنشأ أثناء ارتباطه بالإخوان المسلمين العراقيّين منظمة فلسطينية ذات محتوى إسلامي، ثم حاول اغتيال صدّام حسين وأحمد حسن البكر عام ١٩٧٣م، لكن المحاولة فشلت مما اضطره للهرب إلى سورية، ثم الإقامة في مصر، والعمل في الجامعة العربية، وكان على علاقة بقيادات الإخوان وأبرزهم زينب الغزالي، ثم أقام تنظيماً إسلامياً جهادياً، ويعتبر هذا التنظيم أصلاً لكل الجماعات الجهادية التي قامت

في مصر بعد ذلك، ثم اتهم بمحاولة الانقلاب عام ١٩٧٤م والتي سمّيت بقضية الكلية الفنية العسكرية والتي انتهت بإعدامه، ومن المؤكّد أنه لا علاقة لتلك المحاولة بحزب التحرير، لكن السلطات المصرية ربطت بين تلك المحاولة وحزب التحرير مع اليقين بأنه صالح سرية من الإخوان المسلمين؛ من أجل الترويج بأن أطرافاً خارجية بعيدة وليست قريبة كالإخوان المسلمين تضعضع الاستقرار في مصر، كعادة الدول والأنظمة في الربط بين أي محاولة تمرّد والخارج من أجل الإيحاء بأن الشعب منقاد لها وأنّ قوى خارجية هي التي تعكّر أمن البلد واستقراره، وبخاصة أنّ الإخوان المسلمين في مصر كانوا على وفاق مع الدولة آنذاك.

بعد هذا التوضيح يأتي السؤال: لماذا لم يكن الحزب فعّالاً ولم يمتلك جماهيرية واسعة في أي وقت من الأوقات مع أنه كان علنياً منذ اللحظة الأولى؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال سنجتهد في أن نبحث عن الجواب فيما طرحه الحزب ودعا إليه.

عند استعراضنا الكتب التي اعتمدها الحزب والتي أعلن فيها عن آرائه ووجهات نظره، نجد هناك حديثاً بارزاً عن الأفكار والفكر والتفكير، فهو تحدّث عن الأفكار الإسلامية وإعادة الثقة بها، وعن الصراع الفكري الذي ينتهي بصحة أفكار الإسلام والثقة بها، ويتحدّث الحزب بأنّ إنقاذ الأمّة إنما يكون بالثورة الفكرية، ويعتبر أنّ أكبر داء أصاب المسلمين هو زعزعة ثقتهم بأفكار الإسلام، ويرسم الحزب أسلوب الدعوة فيحدّده بقيام قيادة فكرية معتمدة على الفكر وحده، ويعتبر الحزب أنّ النهضة هي الارتفاع الفكري، ويحدّد المعيار الذي يتم على أساسه رفض الأفكار وهو كونها أفكار كفر أو أحكام كفر، ولا يصحّ بيان بطلانها بأنها لا تحقّق المصلحة وبأنه ينجم ضرر عن تطبيقها، ويحدّد الحزب عوامل ضعف الدولة الإسلامية التي سبقت ذهابها في عاملين: ضعف فهم الإسلام، وإساءة تطبيقه، كما يذكر عبد القديم زلوم في كتابه "هكذا هدمت الخلافة" أنّ سبب سقوط الخلافة الإسلامية هو عدم إدراك الأمّة

للقضايا المصيرية وعدم إدراك الإجراءات الواجب اتخاذها، كما يعتبر الحزب أنّ فهم الإسلام فهماً صحيحاً هو الذي يعيد دولة الإسلام، وأنّ الذي يحفظ دولة الإسلام هو استمرارها على الفهم الصحيح، ويؤكّد بعض كتب حزب التحرير على الثقافة الحزبية، ويعتبر أنّ الحزب يمرّ بثلاث مراحل: أولاها: مرحلة الدراسة والتعليم لإيجاد الثقافة الحزبية. ثانيها: مرحلة التفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه حتى يصبح المبدأ عرفاً ناتجاً عن وعي. ثالثها: مرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الأمّة تسلّماً كاملاً.

خلاصة ما سبق أنّ الحزب يعلي من شأن العقل وما يتعلّق به من عمليّات فكرية وأفكار وتفكير، وهذا أمر طيّب يثلج الصدر ويفرح به أي مسلم متابع للشأن العام في تلك المرحلة، والأرجح أنّ هذا التوجّه جاء كردّ فعل على التوجّهات الصوفية التي كانت تملأ الوسط الإسلامي، والتي كانت تجعل الخطاب أقرب إلى الغيبية منه إلى العقل والتفكير.

لكن الأمر المفاجئ أنّ مثل هذا الحديث الكثيف عن الفكر والأفكار والتفكير عند الحزب أقرب إلى الشعار منه إلى الحقيقة؛ لأنه لم يتجسّد في وعي الواقع، ولم يتمثّل في أدوات منهجية تحلّل الواقع وتشرّحه، ولم ينعكس في قدرة على نقد الأفكار وتقويمها، فالمفترض في حزب لديه مثل هذه التخمة في الحديث عن الفكر والأفكار أن ينتقل من التعميم إلى التخصيص في تقويمه وغربلته لأفكار الواقع المحيط بالأمّة، فهو مثلاً لم ينتقل من التعميم إلى التخصيص في حديثه عن ربط أهمّية الأفكار في نهوض الأمم وسقوطها وبناء المجتمعات والأفراد... إلخ، فهو لم يقدّم أمثلة عن الأفكار التي أدّت إلى ضعف الأمّة وسقوط الخلافة، كما لم يقدّم أمثلة تفصيلية للأفكار التي تساعد الأمّة على النهوض، وهو - كذلك - لم يقدّم نقداً للأفكار الخاطئة في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأصولي والفقهي...

إلخ، والتي كان يجب استبدالها أو تجاوزها، لكنه اكتفى بعرض الأنظمة الإسلامية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون التعرض للأخطاء التاريخية التي تشكّل الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتي يجب تجاوزها واستئصالها من واقع المسلمين وحياتهم. كما أنه لم يقدّم نقداً للتصوّف الذي كان يسود المجتمع الإسلامي والذي كان الخلفية التي وجّهته في كثير من مواقفه. . . إلخ.

حرص الحزب كما رأينا على إغناء أفكار المسلم وتفكيره، وهذا أمر سليم، لكن الحزب أغفل - في الوقت نفسه - إغناء القلب إغفالاً تاماً وهذا مخالف لمنهجية الإسلام، فالإسلام يحرص على أن يُعمل المسلم عقله، ويملأه بأفكار صحيحة عن الله والكون والحياة والإنسان والآخرة، ويحرص - في الوقت نفسه - على أن يعالج القلب، ويملأه بحب الله وحده أكثر من كل محبوبات الدنيا، وأن يخاف مقام الله وعذاب الله، وأن يرجو نعيم الله، وأن يعظّم الله لأنّ الله يستحقّ التعظيم والإجلال، وأن يثق بالله، وأن يتوكّل عليه - سبحانه وتعالى - . . . إلخ. إذن يعتبر الإسلام الأمرين ضروريّين لفوز الإنسان، لكن المشكلة في حزب التحرير أنه اهتمّ بالأمر الأول بغض النظر عن تقويمنا لصوابية الأفكار التي طرحها، وأهمل الأمر الثاني وهو القلب وغذاؤه، وهو أمر أساسي في المنهجية الإسلامية من أجل توليد الفاعلية للفرد المسلم في الدنيا، لكن الحزب أهمل بناء القلب نهائياً لأنه اعتبره على الأرجح من ميراث التصوّف، مما جعله يفقد عنصراً رئيسيّاً في حيوية بناء الفرد، وتفعيل قدرته على الصمود في وجه العقبات، مما ولّد ظاهرة الارتباط بالحزب لفترة محدودة ثم الانفضاض عنه.

من الواضح أنّ حزب التحرير له ارتباط واسع بالقضية الفلسطينية من ناحية أنّ مؤسّسه فلسطيني، وأنّ نشأة الحزب جاءت بعد نكبة فلسطين مباشرة، وبأنّ فلسطين أوسع المناطق لانتشاره، وقد وصل أحد أعضائه إلى البرلمان الأردني قبل

نكسة ١٩٦٧م، وقد اعتبر الحزب منذ نشأته أنّ سقوط الخلافة هو الثغرة التي ضاعت منها فلسطين، واعتبر أنّ إقامة الدولة الإسلامية هو الكفيلة بتحرير فلسطين، ثم جاء العمل الفدائي في الستينيات ليدخل عنصراً جديداً في ساحة العمل العربي بعامة والفلسطيني بخاصة، ومع ذلك فقد بقي الحزب على موقفه رافضاً لأي عمل فدائي، ومعتبراً أنّ فرضية الجهاد مرتبطة بوجود الخليفة وقيام الدولة، وبأنّ الجهاد - الآن - في غياب الخليفة والدولة ليس مفروضاً على المسلمين، وقد أصرّ الحزب على هذا الموقف بسبب غياب مفهوم الأمّة عنده، إذ العنصر البارز عنده الدولة، والأرجح أنّ هذا الموقف من القضية الفلسطينية عامل رئيسي في تهميشه، وتصبح الصورة أكثر وضوحاً إذا قارنّا موقفه الجامد من القضية الفلسطينية بموقف حركة القوميّين العرب، فالحزب والحركة نشآ بعد النكبة وكردّ فعل عليها، ولكن حركة القوميّين العرب تجاوبت مع بعض الإشارات التي صدرت في المنطقة والتي تمثّلت في نشوء العمل الفدائي عام ١٩٦٥م، فأنشأت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين لتمارس القتال في فلسطين، في حين أنّ الحزب بقي جامداً على موقفه واعتبر أنّ الجهاد في فلسطين غير واجب وعليها أن تنتظر الخليفة والدولة.

هذه بعض معالم صورة حزب التحرير من تاريخه منتصف القرن العشرين ونهاية القرن العشرين؛ بداية واعدة وفي النهاية تأثير محدود، وبينهما حديث كثير عن الفكر والأفكار والتفكير، لكن هذا الحديث الكثير عن الفكر والأفكار والتفكير لم يدفع الحزب إلى التفكير في وضعه، فلم تصدر أي دراسة خلال نصف قرن تقوّم وضعه، وترصد مسيرته، وتراجع الأهداف، وتتفحّص الوسائل، وتتساءل: لماذا لم يمتلك أي جماهير حتى الآن؟ ألم نقل إنّ الحديث عن الفكر والأفكار والتفكير شعار وليس حقيقة؟!

الباب الثالث:

دراسة وتقويم لبعض البرامج التلفزيونية

المقال	البرنامج	المقدم
١- محمد حسنين هيكل	برنامج (مع هيكل: تجربة حياة) طلاسم ١٩٦٧ في قناة "الجزيرة"	قراءة في بعض أحاديث هيكل في قناة "الجزيرة"
٢- عمرو خالد	برنامج "صنّاع الحياة" في قناة "اقرأ"	عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة" هل يصنعان نهضة؟ (ثلاث حلقات)
٣- عمرو خالد	محاضرة تجديد الفكر الديني	لا يقوى برنامج "صنّاع الحياة" على إحداث نهضة
٤- مبادرة أبو العلا ماضي	رداً على التعقيبات	إلى أي حد سينجح حزب الوسط في حل أزمة الحركة الإسلامية؟

قراءة في بعض أحاديث هيكل في "قناة الجزيرة"

هناك مجال طويل للحديث عن محمد حسنين هيكل وأحاديثه، ولكني سأقتصر الآن في التعليق على بعض أحاديثه الأخيرة وهي التي خصّها لنكسة ٦٧، وأسماها (طلاسم ٦٧)، وحاول أن يلقي الضوء في هذه الأحاديث على الظروف التي رافقت نكسة ٦٧ من أحداث سياسية وعسكرية ودولية وعربية ومخابراتية. . . إلخ، ومهّد لذلك بالحديث عن أمن مصر، وذكر أنّ أمن مصر مرتبط بما يحيطها، وأنّ الدفاع عنه يبدأ من حدود غزة. والمستمع لهيكل يشعر بأنه يحاول أن يقلّل من مسؤولية عبد الناصر والقيادات المتنفّذة معه عن النكسة التي وقعت في هذه الحرب، وهو من أجل أن يحقّق ذلك يتحدّث بأسلوب في منتهى الذكاء والتظاهر بالموضوعية، فهو يحاول أن يعيد النكسة إلى أمور عدّة سبقت مجيء انقلاب عبد الناصر، منها:

- عدم وجود جيش وطني ومؤسسة عسكرية ذات تاريخ تراكمي في مصر.
- عدم وجود شعب مقاتل في مصر.
- عدم وجود دولة في مصر.

وقد وضّح الأمور السابقة بشكل متفرّق، فهو في بداية حلقاته عن نكسة ٦٧ ذكر أنّ مصر لا تملك جيشاً وطنياً ذا تقاليد عسكرية وعقيدة قتالية، وليس ذا خبرة تراكمية مكوّنة من عدّة أجيال متتابعة، واعتبر غياب مثل هذا الجيش عاملاً رئيسياً من عوامل الهزيمة في ٦٧، وذكر أنّ محمد علي باشا توجّه في القرن التاسع عشر إلى إنشاء جيش وطني، لكنّ هذه المحاولات انتهت إلى الإفشال من قوى خارجية، أمّا في القرن العشرين فذكر أنّ أحد أمراء أسرة محمد علي باشا هو الذي اهتم بفكرة إنشاء جيش وطني، لكنّ ذلك لم يتحقّق، وهو قد اعتبر أنّ الجيوش الوطنية العريقة ذات التاريخ التراكمي تستفيد في أوقات الأزمات مما اختزنته من عقائد قتالية وخبرات دفاعية، ومثّل على ذلك بالاتحاد السوفييتي الذي انتصر جيشه على الغزو الألماني في الحرب العالمية الثانية، وأعاد ذلك إلى المخزون التراكمي الذي اختزنه الجيش منذ القياصرة، وهيكل في هذا الكلام يتناسى الجوانب المعنوية التي اضطرّ أن يعود ستالين لها في مواجهة ألمانيا النازية، وهو أنه ترك الكنائس تفتح أبوابها، وهو في هذا يخالف مبادئه الماركسية التي تتنكّر للدين، وأعاد ستالين القول بالوطنية الروسية، وهو في هذا يخالف الأُممية التي تقوم عليها دولته؛ من أجل استثارة الشعب الروسي للدفاع عن أرضه وبلده. يتناسى هيكل هذه العوامل المباشرة التي فعلتها الدولة الشيوعية، والمتناقضة مع مبادئها؛ من أجل تحريك الشعب، وهي أولى بالاعتبار والتقديم في تحويل المعارك في الحرب العالمية الثانية من المخزون التراكمي الذي أشار إليه هيكل، ولماذا نذهب بعيداً؟ ولنأخذ إسرائيل، وهي الدولة التي انتصرت على عبد الناصر، مثالاً قريباً، فأين الجيش الوطني ذو التقاليد العسكرية العريقة والعقيدة القتالية الراسخة؟ من أين لها ذلك؟ وهي الدولة التي لم يتجاوز عمرها العقدين فقط، وجيشها خليط من شعوب متعدّدة، وهل يمكن أن نقارن جيش إسرائيل بجيش مصر في هذا الأمر؟ لا شك أنّ جيش مصر أعرق، وتقاليده أرسخ، ومقدرته القتالية

أمضى . إنّ سبب هزيمة مصر ليس فقدانها الجيش الوطني ذا التقاليد الراسخة ، فهزيمتها جاءت لأسباب أخرى ، وهذا ما سنجد جوابه في فقرة تالية ، ويدل على ذلك انتصار إسرائيل وجيشها الذي لا يملك هذه الصفة .

أمّا الأمر الثاني الذي اعتبره هيكل من أسباب هزيمة ٦٧ فهو أنّ شعب مصر شعب غير مقاتل ، وليست لديه تقاليد قتالية ، وأنّ الذين كانوا يقاتلون عنه هم أطراف خارجية ، ولهذا كانت هزيمة حزيران! وهذا الرأي من أغرب الآراء التي يمكن أن تُقال ، أو يُتحدّث فيها عن شعب مصر ، وهو الذي كان عاملاً رئيسياً في هزيمة التتار ، وفي هزيمة الصليبيّين ، وهما أعتى هجمتين على الأمّة الإسلامية .

وكما قارنّا في فقرة سابقة بين جيش مصر وإسرائيل كذلك سنضطر - الآن - لأن نقارن بين شعب مصر وشعب إسرائيل ، فنسأل : هل شعب إسرائيل الذي انتصر كان أكثر عراقة من شعب مصر في القتال؟ وهل كان يملك تقاليد قتالية أكثر من شعب مصر؟ لا أظنّ أنّ أحداً يمكن أن يقول ذلك ، بالعكس فإنّ الله قد أخبرنا في القرآن الكريم بأنّ اليهود هم الذين خذلوا موسى - عليه السلام - فقالوا له : ﴿ فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴾ [المائدة : ٢٤]، وكذلك بقي هذا الخُلُق متأصّلاً فيهم بعد موسى - عليه السلام - فقال سبحانه وتعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة : ٢٤٦]، أبعد قول الله تعالى يجوز أن يكون هناك قول؟ ليست القضية - إذن - كما يزعم هيكل بأنّ شعب مصر ليس شعباً مقاتلاً ، ولكنّ هناك أسباباً أخرى حالت بين مصر وبين الانتصار في المعركة ، فلنبحث عنها .

أمّا الأمر الثالث الذي اعتبره هيكل أحد أسباب نكسة ٦٧ فهو عدم وجود دولة، وذكر أنّ هناك حكومات وملوكاً سابقين وأمراء وسلاطين، ورؤساء وزراء، ووزراء، وبرلمانات. . . إلخ، ولكنّ كل هذه الأسماء والمسمّيات لا تعني وجود دولة، وهو ما تفتقده مصر، وقد أشار إلى وجود هذا العامل ودوره في النكسة عدة مرات في أحاديثه: مرة في حديثه مع عبدالناصر في اليوم الثاني لإلقاء خطاب التخلّي، وخروج الجماهير طالبة من عبدالناصر التراجع عن هذا القرار، فقد جلس عبدالناصر وهيكل، وبدأ عبدالناصر يراجع مع هيكل أسباب الهزيمة، وكان عنوان الحلقة: لماذا حدثت النكسة؟ فذكر عبدالناصر أسباباً متعدّدة تتعلّق بالسياسات والقوة الجوية والاتحاد السوفييتي ومعاداة أمريكا. . . إلخ، لكنّ هيكل استدرك بعد كل حديث عبدالناصر الطويل، وذكر عنصراً جديداً لم يذكره عبد الناصر، وهو عدم وجود دولة في مصر، واعتبره السبب الرئيسي في وقوع النكسة.

وفي مجال الردّ على هيكل بخصوص هذا العامل، فمن المؤكّد أنّ المفارقة بين مصر وإسرائيل ستكون خير ردّ على هيكل، فإذا اعتبرنا أنّ عاملاً رئيسياً من عوامل خسارة مصر للحرب هو عدم وجود دولة في مصر، فهذا أحرى أن يفعل فعله في إسرائيل، ويؤثّر فيها؛ لأنّ إسرائيل عندما انتصرت كان عمرها عقدين، ومصر تملك عمراً أطول بشكل مؤكّد، فهذا أدعى أن يعكس النتائج ويجعل إسرائيل تنهزم ومصر تنتصر، ولكنّ الأمر لم يجر على هذا المنوال، فهذا أدعى أن يجعلنا ندرك إلى أيّ حدّ كان كلام هيكل بعيداً عن الصواب.

والآن بعد أن عرضنا رأي هيكل في أسباب هزيمة ٦٧، وفنّدنا وجهة نظره، لننتقل ونتساءل: ما سبب النكسة؟ ولماذا وقعت الهزيمة؟ أعتقد أنّ هيكل ابتعد عن الأسباب الرئيسية التي أوقعت النكسة ولم يتعرّض لها، ولم يتفحّصها، وهي المباشرة والقريبة، وذهب إلى الأسباب البعيدة التي تتكوّن في عدّة عقود أو قرون، ولكن كل

الأسباب التي ذكرها هيكل في تعليل النكسة كانت موجودة بل متجذّرة في إسرائيل: فهي لا تملك جيشاً وطنياً عريقاً ذا تقاليد قتالية راسخة، ولا تملك شعباً مقاتلاً، بل هو أبعد ما يكون عن القتال، ولا تملك دولة ذات وجود مديد، فإسرائيل وبناء على ما ذكر أولى بالهزيمة من مصر، ومع ذلك فقد انتصرت، وانهزمت مصر ومعها كل العرب، فما الأسباب المباشرة والقريبة التي أدّت إلى هزيمة ٦٧ والتي قفز عنها هيكل وتجاهلها؟

ذكر هيكل أنّ كل مؤسسات الدولة عملت تقارير راجعت فيها وقائع حرب ٦٧ وأسبابها، فقدّم اللواء عبد المحسن المرتجى قائد جبهة سيناء تقريراً عن وضع الجيش، وذكر المرتجى أسباباً متعددة للهزيمة تتعلق بالضباط والجيش، وأسلحته، وتدريبه، وأخلاقيته، ومناقبيته، وأشار إلى الشلليّة التي قامت حول شمس بدران. . . إلخ، وقد أشار إلى كل العناصر السابقة بالسلبية والتأثير السيئ على سير المعركة، كما أشار تقرير المخابرات الذي قدّمه أحمد فاضل إلى أنّ المخابرات لم تجمع المعلومات الكافية عن العدو، وإلى أنه لم تكن هناك متابعة دقيقة له، وإلى اختراق العدو لأمن مصر من خلال شبكات داخلية وخارجية تواجدت في نوادي مصر والتي كان يرتادها كبار الضباط. . . إلخ، لكنّ هيكل اعتبر أنّ العوامل التي ذكرها التقريران عامة، وتحدُث في كل الجيوش وفي كل الأزمنة، وقلّل من قيمتها، لكنه أشاد بتقرير اللواء عبد المنعم رياض الذي قاد الجبهة الأردنية، لأنه أشار من بعيد إلى عدم وجود الدولة كأحد العوامل الرئيسية لوقوع نكسة ٦٧، وهو ما يدعم وجهة نظره.

لاحظنا في كل ما سبق أنّ هيكل لم يعط أي وزن للآراء التي قدّمها رجالات الدولة المسـؤولون عن أسباب الهزيمة، بل اعتبرها طبيعية ومحدودة التأثير، وأبرز - كما رأينا - العوامل البعيدة من مثل: غياب الجيش الوطني والدولة وعدم جاهزية الشعب للقتال، وهو في هذا الإبراز ألقى المسؤولية على عوامل أكبر من عبدالناصر

وأقدم من وجود عبد الناصر، وهو بذلك يخفّف المسؤولية عنه، وكأنه يقول: إنّ الهزيمة نتيجة واقع تاريخي محتوم لازم لمصر، وهو مخطئ في ذلك خطأً كبيراً، وقد أغفل هيكل كما أغفلت التقارير التي قدّمها المسؤولون في الجيش والمخابرات والجبهة الأردنية، إلقاء الأضواء على الأيديولوجيا التي تبنّاها عبدالناصر أثناء حكمه، وهي الأيديولوجيا القومية الاشتراكية الماركسية المتعارضة مع الدين في شقّيها القومي والاشتراكي الماركسي، فالقومية عند عبدالناصر تعتبر الأمّة العربية تقوم على عنصري اللغة والتاريخ، وتنكر دور الدين في تشكيلها، وهي تنقل كل هذا عن ساطع الحصري، أمّا الاشتراكية الماركسية فتعادي الدين، ليس هذا فحسب، بل حاولت أن تقتلع الدين من وجود الأمّة، والمتديّنين من كيانها؛ بحجّة أنّ هذا الدين هو أصل التأخّر والتراجع والانحطاط، وأنّ هؤلاء المتديّنين هم رجعيون وخونة وعملاء وهم سبب التأخّر والانحطاط. إنّ هذا الهذيان هو الذي أفقد الجندي فاعليته، وأفقد القيادي تماسكه، وجعل الأمور التي تحدّث عنها اللواء عبد المحسن المرتجى وأحمد الفاضل واللواء عبد المنعم رياض من فقدان للانضباط والأخلاقية والمناقبية والتراتبية ومراقبة العدو... إلخ؛ أسباباً حقيقية للهزيمة، وكانت أسباباً رئيسية في هذا الانهيار السريع الذي لم تعرفه أمّتنا في أيّ معركة من تاريخها السابق، وبالمقابل يمكن أن ندرك قيمة الأيديولوجيا في النصر إذا نظرنا إلى إسرائيل التي هزمت العرب جميعاً، وهي أقل عدداً، وتكوّن جيشها حديثاً، وقامت دولتها حديثاً، وقد اجتمع شعبها من بلاد شتّى، ومع ذلك فقد انتصر، والسبب الرئيسي في ذلك هو أنّ قيادة إسرائيل احترمت دين الشعب، وجعلته المحور الرئيسي الذي يحرّك الشعب، وعزّزت شأن التوراة، وأجلّت المقدّسات، وسنّت القوانين التي تدعم القِيَم الديني من مثل: عدم القيام بالعمل في يوم السبت، وأكّد قادتها بدءاً من هرتزل ومروراً بن غوريون وانتهاء بوايزمن، أهمية التوراة والدين في قيام إسرائيل واستمراريتها. ومثلما كانت

الأيديولوجيا التي تحترم الدين عاملاً رئيسياً من عوامل النصر عند إسرائيل، كانت الأيديولوجيا القومية الاشتراكية التي تبنّاها عبدالناصر والتي تستأصل الدين من حياة الشعب ووجوده، عاملاً رئيسياً من عوامل الهزيمة عندنا.

عمرو خالد وبرنامج "صنَّاع الحياة":
هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الأولى)

لماذا الحديث عن الداعية عمرو خالد وهو الذي استطاع أن يجمع مليوناً ونصف مليون من أكياس الثياب المستعملة لتوزّع على الفقراء؟

لماذا الحديث عن عمرو خالد وهو الذي استطاع أن يحقّق تقدّماً جيّداً في محاربة بعض الآفات كالتدخين والشيشة والقات والمخدّرات، وحصل على شهادة تقدير من منظّمة الصحة العالمية؟

لماذا الحديث عن عمرو خالد وهو الذي استفاد من تقنيات العصر وحقّق تواصلاً كبيراً مع جمهور المسلمين من خلال التلفزيون والإنترنت؟

لماذا الحديث عن عمرو خالد وهو يملك كل تلك النجاحات؟

الحديث عن عمرو خالد له أسباب عدّة:

أوّلها: أنه استهدف إقامة نهضة من خلال برنامج "صنّاع الحياة" الذي تبثّه قناة "اقرأ" أسبوعياً، وهذا يقتضي منّا دراسة تجربته وتقويمها، ورصد سلبيّاتها

وإيجابيّاتها، ومعرفة هل تملك أطروحاته إمكانية إحداث نهضة في الأمّة؟ وهل ترتقي أساليبه إلى مستوى أهدافه؟

ثانيها: أنّ مرجعيته الإسلام كما صرّح أكثر من مرة، وأنّ غالب جمهوره من المسلمين الذين مرجعيّتهم الإسلام أيضاً، لذلك نملك فرصة أن نحتكم نحن وإيّاه إلى الإسلام لنرى إلى أيّ حد كان موفّقاً في استلهام الإسلام، وفي وعي رؤاه، واستكناه طرائقه في معالجة قضايا الأمّة ومشاكلها.

في بداية برنامج "صنّاع الحياة" تحدّث عمرو خالد عن التجربتين الألمانية واليابانية وبيّن كيف أنهما انطلقتا بعد الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م، أي بعد التدمير الكامل لهما، وأنهما استطاعتا خلال ثلاثين عاماً أن تبنيا البلد، ولا أريد أن أتعرّض لمدى صحّة تقويمه للتجربتين، لأنّ ذلك ليس مجال اهتمامي الآن على الأقل، وقدّم كلاماً عاماً عن نجاح التجربة الإسلامية بقيادة الرسول ﷺ في المدينة والجزيرة العربية.

تحدّث عمرو خالد عن الفرد أثناء حديثه عن النهضة، وهذا أمر جيّد، فلا بد من الحديث عن الفرد المسلم: واقعه وكيفية بنائه، وهو تحدّث في هذا الصدد عن بعض أمراضه كالسلبية وعدم الجدّية وضعف الإرادة وعدم إتقان الأعمال... إلخ، كما دعا إلى أن يكون المسلم إيجابياً وجادّاً وذا إرادة ومتقناً لأعماله... إلخ، وسأتناول في دراستي هذه بعض الأمراض التي أشار إليها عمرو خالد وكيفية معالجته لها، وإلى أيّ حد كانت معالجته مصيبة ومتوافقة مع الإسلام.

أولاً: الإيجابية:

الإيجابية في الفرد من أبرز الأمور التي تحدّث عنها عمرو خالد والتي تطلّع إلى أن يبنى عليها الفرد من أجل تحقيق النهضة، واعتبر السلبية نقيضاً لها، وقد خصّص حلقتين لهذه الصفة، الأولى: سرد فيها أمثلة توضّح المقصود بالإيجابية، كما نقل

قصصاً عن أشخاص إيجابيين من الصحابة وغيرهم، وتحدّث في الحلقة الثانية عن معوقات الإيجابية فذكر أربعة معوقات هي:

- الخجل من الناس.
- الخوف من الخطأ.
- اليأس السريع عند فشل المحاولات الأخرى.
- الشعور باستحالة مواجهة المعوقات الخارجية.

لم يذكر عمرو خالد الطريقة والأساليب التي يمكن أن نتّبعها للتغلّب على هذه المعوقات، بل ذكر أمثلة للتغلّب على الخوف من الفشل بتجربته الخاصة في الدعوة، كما قدّم أمثلة من عرض الرسول ﷺ نفسه على ست وثلاثين قبيلة ولم يقبلوه، ثم نجح في المرة الأخيرة، وضرب كذلك مثلاً بأديسون إذ قام بـ ٩٩٩٩ محاولة فاشلة قبل أن يخترع المصباح الكهربائي، ثم ضرب مثلاً بيوسف - عليه السلام - في تغلّبه على المعوقات الخارجية، وهو في كل الأحوال السابقة دعا المسلم إلى أن لا يخاف من الخطأ، وأن لا ييأس، وأن لا يهاب من المعوقات الخارجية، وهذا ليس كافياً لحل المشكلة عند المسلم، إذ لا يكفي أن تدعو إنساناً بمثل هذا الكلام لكي يتغلّب على مثل تلك العقبات، بل لا بد من رسم الآلية التي تساعده على ذلك، ولم يتعرض عمرو خالد للآلية التي رسمها الإسلام للتغلّب على تلك المعوّقات، فما هي الآلية التي وجّهنا الإسلام إليها من أجل حل تلك المشاكل، والتي أغفلها عمرو خالد؟

لقد تحدّث الإسلام عن نوعين من الخوف:

الأول: يظهر عند مواجهة العبد بعض المشاكل، واعتبره خوفاً فطرياً يرافق الإنسان مرافقة دائمة، لذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ

جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩ - ٢١]، وأشار القرآن الكريم إلى أنه خوف اعترى الأنبياء والرسل، فقال سبحانه وتعالى عن موسى - عليه السلام - عندما أمره الله أن يذهب إلى قوم فرعون: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾ [الشعراء: ١٢]، وقال على لسان هارون وموسى: ﴿قَالا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى﴾ [طه: ٤٥]، وقال سبحانه وتعالى مخبراً عن حال ابراهيم - عليه السلام - عندما جاءته الملائكة بصورة بشرية: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨]، وقد بيّن القرآن الكريم أنّ التغلّب على هذا الخوف يكون باستشعار معيّة الله، فقال سبحانه وتعالى مبيّناً لموسى وهارون - عليهما السلام - كيفيّة التغلّب على خوفهما: ﴿قَالا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى ﴿٤٥﴾ قَالَ لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٥ - ٤٦]، كما قال القرآن الكريم في موضع آخر: ﴿قَالَ كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥].

الثاني: الخوف الناتج من تخويف الشيطان، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، وينتج من هذا التخويف خوف العبد خوفاً موهوماً على نفسه وماله وولده ومستقبله وصحّته ومتاعه... إلخ، وهو خوف غير حقيقي، ويتغلّب المسلم عليه بأن يذكر الله، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، وقال ابن عباس - رضي الله عنه - في قوله تعالى ﴿الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾: "الشيطان جاثم على قلب ابن آدم فإن سها وغفل وسوس وإذا ذكر الله خنس"[1]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

---

(١) الدر المنثور، ج٨، ص٦٩٤.

أما اليأس الذي يصيب الفرد بعد الفشل في تحقيق هدف ما فقد عالجه الإسلام بالإيمان بالقضاء والقدر، فالمسلم عندما يتوجّه إلى تحقيق هدف ما، سواء أكان مادياً أم معنوياً، يأخذ بالأسباب ثم يسلّم أمره لله، لأنه ما من شيء سيحدث له أو سيصيبه إلا وهو مسجّل في اللوح المحفوظ، قال سبحانه وتعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١]، وقال الرسول ﷺ: "واعلم أنّ الأمّة لو اجتمعوا على أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رُفِعت الأقلام وجَفَّت الصُحُف"[1].

إن هذا الاستسلام للقضاء والقدر هو الذي يبعد اليأس عن قلب المسلم، وهذا الاستسلام يأتي نتيجة امتلاء القلب بتعظيم الله، ونتيجة اليقين بأنّ ما حدث هو إرادة الله، وأنّ الاستسلام له والصبر عليه سيعظم له الأجر وسيعلي مرتبته يوم القيامة.

أمّا الشعور باستحالة مواجهة المعوّقات الخارجية التي يصيب الفرد فهو منافٍ لأبسط قواعد بناء نفسية المسلم، فالبناء النفسي للمسلم يقوم على أساس أنّ الله هو القوي الغني الوهّاب السميع البصير القادر المحيي المميت... إلخ، ومن ثم هو لا يواجه أيّ مشكلة خارجية بقوّته، إنما يواجهها بقوّة الله سبحانه وتعالى والله لا يعجزه شيء، وعليه فقط أن يكون مع الله في عبادته واستقامته وتقواه ليكون الله معه؛ يذلّل له العقبات، ويسهّل له كل ما يواجهه، فهناك ثلاث خطوات مطلوبة من المسلم كي يتغلّب على أيّ معوّقات خارجية:

---

(١) الإمام أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، ج١، ص٢٩٣.

الأولى: أن يأخذ بالأسباب المادية والدنيوية لتحقيق الهدف.

الثانية: أن يتّقي الله حقّ التقوى، فهذه التقوى تسبّب تأييد الله له، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ - ٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

الثالثة: أن يتّجه بالدعاء إلى الله بأنْ يعينه على تحقيق هدفه، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ويستمرّ العبد في التقرّب إلى الله بالنوافل حتى يحبّه الله ويجيبه على كل دعواته، ويحقّق له كلّ أمانيه، ويصبح قَدَراً من أقدار الله، قال الرسول ﷺ: إنّ الله قال: «مَنْ عادى لي ولياً فقد آذَنْتُه بالحرب وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطينّه ولئن استعاذني لأعيذنّه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»[1].

الخلاصة: جاء حديث عمرو خالد عن المعوّقات التي تواجه المسلم من خوف ويأس وتضخيم للعقبات الخارجية، حديثاً يقتصر على دعوته إلى التغلّب عليها، كما جاء خالياً من تحديد أيّ آلية للتغلّب عليها، مع أنّ تعاليم الإسلام غنية في رسم آليات للتغلّب عليها كما وضّحنا سابقاً، لذلك فوّت عمرو خالد فرصة كبيرة في معالجة هذه المعوّقات معالجة حقيقيّة عندما لم يبرز دور الإسلام في كيفيّة معالجتها.

---

(١) الإمام البخاري، صحيح البخاري، ج٥، ص٢٣٨٤.

ثانياً: عدم الجدّية:

أشار الداعية عمرو خالد إلى أنّ شبابنا بشكل خاص ومجتمعنا بشكل عام يعاني عدم الجدية، وذكر بصورة أدقّ أنه يعاني "التفاهة" و "الهيافة"، ودعا إلى التخلّص من هذا المرض، وتحدّث عن أشخاص يمثّلون الجدية في أبهى حالاتها، فتحدّث عن بعض المواقف الجادّة لأبي بكر الصدّيق وسعد بن أبي وقّاص وعمر بن العزيز - رضي الله عنهم أجمعين -، واعتبر أنّ الإعلام يستغل جسد المرأة لترويج الميوعة، واعتبر أنّ مثل هذا الاستغلال احتقار للمرأة، واعتبر أنّ مثل هذه التصرفات إشاعة للفاحشة، وأنّ احترام المرأة يكون بعدم استغلال جسدها.

نلاحظ من خلال استعراضنا السابق لكلام الداعية عمرو خالد عن فقدان شبابنا للجدية، أنه لم يحدد الأسباب التي أدّت إلى ذلك، وإنما قدّم خلال الحلقة كلها أمثلة عن وجود الجدية عند بعض الشخصيات التاريخية. إنك لا تستطيع أن تحدّد العلاج للخروج من دائرة عدم الجدية إلا إذا حدّدت الطريق الذي تبني به الجدية، وليس من شك بأنّ ديننا الإسلامي خير من يبني الجدية في النفس الإنسانية، فكيف بناها الإسلام؟

نفى القرآن الكريم اللعب واللّهو عن الله تعالى عند استهدافه الخلق، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩]، كما نفى العبث عن خلق الله سبحانه وتعالى للإنسان: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٥ - ١١٦]، وأشارت الآيات القرآنية إلى الحكمة في كل ما خلقه الله، فقال سبحانه وتعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ١ - ٣]، وبيّن أنّ كل شيء مخلوق بقَدَر لحكمة عرفها من عرفها وجهلها من جهلها، فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. بعد نفي العبث عن خلق الكون

يأتي نفي العبث عن خلق الإنسان ويكون ذلك بمحاسبته وسؤاله، قال سبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، وبيّن الله تعالى أنّ نتيجة المحاسبة تكون بإدخال الطائعين المحسنين الجنّة، وإدخال العاصين النار، فقال سبحانه وتعالى عن الجنّة: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (١٥) آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ (١٦) كَانُوا قَلِيلاً مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (١٧) وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الذاريات: ١٥ - ١٨]، وقال سبحانه وتعالى أيضاً عن نعيم أهل الجنّة: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (٢٧) فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ (٢٨) وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ (٢٩) وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ (٣٠) وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ (٣١) وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (٣٢) لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ (٣٣) وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ (٣٤) إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً (٣٥) فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا (٣٦) عُرُبًا أَتْرَابًا (٣٧) لأَصْحَابِ الْيَمِينِ (٣٨) ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ (٣٩) وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ [الواقعة: ٢٧ - ٤٠]، وقال سبحانه وتعالى عن عذاب أهل النار: ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ (٤١) فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ (٤٢) وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ (٤٣) لا بَارِدٍ وَلا كَرِيمٍ (٤٤) إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ (٤٥) وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ (٤٦) وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (٤٧) أَوَ آبَاؤُنَا الأَوَّلُونَ (٤٨) قُلْ إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ (٤٩) لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ (٥٠) ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ (٥١) لآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ (٥٢) فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ (٥٣) فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (٥٤) فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ (٥٥) هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الواقعة: ٤١ - ٥٦]، وقال سبحانه وتعالى عن النار أيضاً: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (٢١) لِّلطَّاغِينَ مَآبًا (٢٢) لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا (٢٣) لا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلا شَرَابًا (٢٤) إِلاَّ حَمِيمًا وَغَسَّاقًا (٢٥) جَزَاءً وِفَاقًا (٢٦) إِنَّهُمْ كَانُوا لا يَرْجُونَ حِسَابًا (٢٧) وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا (٢٨) وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا (٢٩) فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلاَّ عَذَابًا﴾ [النبأ: ٢١ - ٣٠].

تتولّد الجدية عندما يوقن الإنسان أنّ هناك محاسبة دقيقة، وأنّ هناك سؤالاً، وأنّ هناك ناراً، وأنّ هناك جنّة، عندما يتأكد من وجود الحساب تبدأ الجدية. ويمكن أن نمثّل بتلاميذ المدرسة، فلولا الامتحان ويقينهم بأنّ هناك أسئلة ستأتيهم لما جدّوا في الحفظ والاستيعاب والسهر، إنّ يقينهم بالرسوب والنجاح هو الذي ولّد عندهم الجدية في التعامل مع المواد الدراسية.

وقد ملأت الشخصيات الجادّة أُفُق التاريخ الإسلامي على مدار أربعة عشر قرناً في كل المجالات العلمية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والفنّية، بسبب اليقين بوجود الحساب والسؤال في الآخرة عن نِعَم الله المتعدّدة التي وهبها الله للإنسان، قال سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر: ٨]. ومن هنا يمكن أن نشير إلى أنّ الآيات الكثيرة التي تحدّثت عن الجنّة والنار، وفصّلت في وصف نعيم الجنّة، وأطنبت في الحديث عن عذاب النار؛ لم تأت عبثاً، إنما جاء القصد منها توليد الجدية في شخصية المسلم، وإيقاظه من غفلته، وتوعيته إلى أنّ هناك أحد مصيرين: إما الجنّة وإما النّار، لذلك عليك أن تكون جادّاً في الاستفادة من صحّتك وجسمك وعقلك ومالك ووقتك وعلمك فيما يرضي الله تعالى، وفيما يعود عليك بالخير وعلى مجتمعك، لأنك ستسأل عن كل تلك النِعَم، وستحاسب عليها حساباً وثيقاً.

لذلك كان على الداعية عمرو خالد أن يبرز ركن الإيمان باليوم الآخر، ويوجّه قلوب مستمعيه إلى الخوف من نار الله وإلى رجاء جنّة الله، وإلى أنْ يركّز على الحساب الدقيق الذي سيتعرّض له العبد؛ إنّ كل هذا سيولّد الجدية في أروع صورها كما ولّدها هذا الركن على مدار مئات السنين السابقة، وهو ما لم يقم به عمرو خالد، لذلك نستطيع أن نقرّر أنه لم يعالج الموضوع معالجة سديدة ومفيدة.

عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة":
هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الثانية)

تحدّثت في الحلقة الماضية عن مرضين منتشرين بين المسلمين تعرّض لهما عمرو خالد، وهما: السلبية، وعدم الجدية، وبيّنت أنه تحدّث عن المعوّقات والأسباب التي تجعل المسلم سلبيّاً، ودعاه إلى أن يكون إيجابيّاً دون أن يحدّد أيّ خطوات في هذا الصدد، وبيّنت أنّ تعاليم الإسلام غنية في تقديم آليات للتغلّب على تلك السلبية، لذلك وضّحت أنّ عمرو خالد فوّت فرصة كبيرة عندما لم يبرز دور الإسلام في كيفية معالجة أسباب السلبية.

أمّا حديث عمرو خالد عن مرض عدم الجدية فقد بيّنت أنه ذكر وجوده بين شبابنا اليوم، ثم تحدّث عن بعض الشخصيات التي اتسمت بالجدية في تاريخنا الإسلامي، وهي كثيرة بالفعل، لكنه لم يبيّن كيفية توليدها، وشرحت أنّ هناك منهجاً متكاملاً لتوليد الشخصية الجادّة في الإسلام وأبرز عناصره اليوم الآخر الذي لم يستفد منه عمرو خالد، لذلك قرّرنا أنه لم يعالج الموضوع معالجة سديدة ومفيدة.

والآن سأنتقل إلى مناقشة خُلُقين آخرين مهمّين في بناء الشخصية المسلمة، وهما: الإتقان، والإرادة. ومن الطبيعي أنّ حديث عمرو خالد عنهما جاء نتيجة الخلل الموجود في التعامل معهما من جهة، ولأهمّيتهما في بناء الحياة الاجتماعية من جهة ثانية، وسأتناول حديثه عن عدم الإتقان وعن الإرادة، وسأُبيّن مدى الصواب ومدى النقص في معالجته لهذين الخُلُقين.

ثالثاً: الإتقان:

جاء حديث عمرو خالد عن الإتقان بعد حديثه عن الإيجابية، وبيّن أننا نعمل لكن لا نتقن أعمالنا، ويشمل عدم الإتقان كلاً من الميكانيكي والمدرس والطبيب والمحاضر والرياضي... إلخ، ثم تحدّث عن نظرة الغرب للمسلمين بسبب عدم إتقانهم أعمالهم، ووصفهم لهم بأنهم شعوب شعارات وكلام، وقد اعتبر عمرو خالد أنّ الإحسان يرادف الإتقان، وأورد عدداً من الآيات والأحاديث التي تحتوي على أحد مشتقّات كلمة الإحسان وفسّرها على أنها تعني الإتقان، وهو أخطأ في هذا حيناً، وابتعد عن المعنى الشرعي في أحيان كثيرة، والحقيقة أنّ الإحسان أوسع معنى من الإتقان، فهو يأتي أحياناً بمعنى: التصدّق، أو الصفح، أو التجاوز عن الأخطاء... إلخ، وأبرز معنى شرعي له هو كونه المرتبة العليا في الدنيا بعد الإسلام والإيمان كما وضّح ذلك الرسول ﷺ في حديث جبريل الذي جاءه وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان، فقد نقل البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: "بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يُرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال:

صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال: فأخبرني عن إمارتها؟ قال: أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: ثم انطلق فلبثت ملياً ثم قال لي: يا عمر أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»[1].

وربما كانت ذروة الخطأ عند عمرو خالد تسميته أشياء ذات مسمّيات شرعية بغير أسمائها من مثل: "أقيموا الصلاة"، فسمّاها إتقان الصلاة مع أنّ المقصود بالأمر بإقامة الصلاة هو الإتيان بأركان الصلاة وواجباتها وسننها، واعتبر "إسباغ الوضوء" إتقان الوضوء، مع أنّ الإسباغ سنّة من سنن الوضوء وهناك أركان للوضوء لا بد من إتيانها من أجل أن يصح الوضوء.

ثم أبرز عمرو خالد بعض النماذج التاريخية التي أتقنت في بعض أعمالها من مثل عمل خالد بن الوليد - رضي الله عنه - في غزوة مؤتة، ومن مثل عمل الرسول ﷺ في الهجرة النبوية... إلخ، ثم ذكر فتح القسطنطينية مثالاً بارزاً على الإتقان، ثم ذكر في مرحلة أخرى نماذج من عدم الإتقان، ثم عدّد أسباب عدم الإتقان، وهي:

- تعمد عدم الإتقان ليحقّق مكاسب مادية.
- الجهل.
- الإهمال والتكاسل.
- عدم إدراك لذة الإتقان.

(١) متفق عليه واللفظ لمسلم.

ثم ذكر في فقرة ثانية من حديثه عوامل الإتقان فعدّدها وهي:

- أن يكون عندك هدف في الحياة.
- إرادة قوية.
- الصبر.
- العلم والخبرة.

إذا تفحّصنا الأسباب السابقة التي ذكرها عمرو خالد للإتقان وعدمه نجد أنها أسباب ثانوية في غالب الأحيان، وليست أسباباً رئيسية؛ لأنها أسباب مرتبطة بحالات فردية، فهو قد ذكر أنّ عدم الإتقان مرتبط بتحقيق مكاسب مادية، أو بالجهل، أو بالإهمال والتكاسل، لكن الحقيقة أنّ شخصاً يمكن ألّا يتقن عمله دون تحقيق أيّ مكاسب مادية، وكذلك يمكن للعالم في أمر ما ألّا يتقن عمله، ويمكن للشخص النشيط أن لا يتقن عمله. أمّا الأسباب التي ذكرها عمرو خالد في صدد الحديث عن أسباب إتقان العمل وهي: أن يكون عندك هدف في الحياة، وتمتلك إرادة قوية وصبراً وعلماً وخبرة؛ فهي ليست مرتبطة ارتباطاً خاصاً بالإتقان، بل هي مطلوبة لأداء أي عمل مهما كان المستوى الذي يُؤدّى فيه العمل، فلا بد لكل عمل من هدف له قبل أدائه، ولابد له من إرادة من أجل إنجازه، ولا بد من صبر أثناء إنجازه، ولا بد من علم وخبرة قبل بداية إنجازه.

والآن: بعد أن فنّدنا الأسباب التي ذكرها عمرو خالد كأسباب عدم الإتقان والأسباب المباشرة للإتقان، نسأل: ما العامل الرئيسي الذي يولّد الإتقان في نظر الإسلام؟ العامل الرئيسي الذي يولّد الإتقان في نظر الإسلام عند المسلم هو مراقبة الله أو مراقبة الناس، وقد حرص الإسلام على أن تكون الأولوية لمراقبة الله، لذلك وجّه المسلم إلى توليد اليقين بمراقبة الله له: فهو - تعالى - يسمع أقوالنا، ويرى أعمالنا، ويعلم إسرارنا ووسوسة صدورنا.

إنّ هذا اليقين هو الذي يولّد الإتقان، أمّا عن سمعه سبحانه وتعالى فقال عزّ من قائل: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [المجادلة: ٧]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (١٦) إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ (١٧) مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [ق: ١٦ - ١٨]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٣ - ١٤]، وأمّا عن رؤيته سبحانه وتعالى لما نفعل فقد قال: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [يونس: ٦١]، أمّا عن علمه سبحانه وتعالى بما نعمل فقد قال: ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (٥٩) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام: ٥٩ - ٦٠]، أمّا عن مراقبة الناس فقد وضعها القرآن الكريم في مرتبة تالية بعد مراقبة الله فقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

الخلاصة أنّ عمرو خالد أخطأ في تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف حيناً، وابتعد عن المعنى الشرعي لها حيناً آخر، كما أخطأ في تحديد العوامل التي تؤدّي إلى عدم الإتقان، كما أخطأ في تحديد الأسباب التي تؤدّي إلى الإتقان، ووضّحنا أنّ الإسلام يربط بين الإتقان وبين مراقبة الله، لذلك تعدّدت الآيات القرآنية التي تحدّثت عن سمع الله تعالى، ورؤيته وعلمه بأقوالنا وأسرارنا وإظهارنا . . . إلخ،

وكان على عمرو خالد أن يعمّق هذا الإحساس بمراقبة الله - تعالى - عند المسلم كي يولّد الإتقان عنده.

رابعاً: الإرادة:

اهتمّ عمرو خالد بالإرادة واعتبرها الأصل في المرحلة الثانية لمشروع "صنّاع الحياة" التي سيتم فيها فك قيود بلاد المسلمين، بعد أن تم في المرحلة الأولى فك قيد المسلم الشخصي، وعرّف عمرو خالد الإرادة فقال: "الإرادة قوة خفية وهائلة إذا خرجت تعمل العجائب، والإرادة تحبو وتكبر"، ثم تساءل في موضع آخر من برنامجه فقال: "كيف نبني الإرادة؟" فأجاب:

- بالقدرة على تخيّل الهدف.
- ملء العقل بتفاصيل الهدف ونتائجه.
- تخيّل الجنّة.

والحقيقة أنه لم يستطع أن يُعرّف الإرادة تعريفاً دقيقاً، فهو قد تحدّث عن بعض أعمال الإرادة ونتائج وجودها، كما لم يستطع أن يحدد كيفية بنائها، فالإرادة قوّة نفسية تتولّد نتيجة تربية معيّنة تجعل الإنسان قادراً على التحكم بذاته، وتأتي نتيجة مجاهدة الشهوات والتحكم فيها وإخضاعها وعدم الخضوع لها، فهناك حب الطعام والشراب، وهناك حب النساء والمال... إلخ؛ فهذه الشهوات هي التي تستعبد الإنسان، وتضعف إرادته، ومجاهدتها هي التي تقوّي الإرادة، لذلك فالإنسان مخيّر بين طريقين: إما أن يُعَبِّد ذاته لشهواته فيصبح ضعيف الإرادة، وإما أن يُعَبِّد ذاته لله فيصبح قوي الإرادة، لذلك فإنّ حديث عمرو خالد عن بناء الإرادة بتخيّل الهدف وملء العقل بتفاصيل الهدف ونتائجه وتخيّل الجنّة، ليس حديثاً صحيحاً عن

كيفية بناء الإرادة، بل هو خاطئ، فتخيّل الهدف وملء العقل بتفاصيل الهدف وتخيّل الجنّة لا يولّد إرادة، بل هي أعمال عقلية وتخيّلية بعيدة عن الإرادة، وهي تبني في أحسن الأحوال الخيال والعقل، والحقيقة أنّ تعامل المسلم مع الجنّة يجب أن يكون ليس بتخيّل الجنّة، بل برجاء الجنّة ونعيمها، والخوف من النار وجحيمها، هذا ما يبني الإرادة ويساعد على تقويتها والتغلّب على سيطرة الشهوات.

ومن أغرب الأمور التي دعا عمرو خالد المشاهدين إليها الجري كل يوم لمسافة ستة كيلومترات ويصبح الجري في الأسبوع لمسافة (٤٢) كيلومتراً، وهي تعادل مسافة سباق الماراثون المشهور عالمياً، واعتبرها الوسيلة الرئيسية التي تبني الإرادة وتقوّيها، ويمكن أن تكون مثل هذه الدعوة مقبولة من شخص غير مسلم لا يملك منهجاً ولا وسائل تساعده على بناء إرادة مَنْ حوله، لكن أن تأتي هذه الدعوة من عمرو خالد الذي أعلن أنّ مرجعيّته الإسلام، وهذا الإسلام يمتلك عشرات الوسائل لبناء الإرادة وتقويتها وشحذها في اليوم والليلة، وأبرزها العبادات التي تشمل الصلاة والصيام والزكاة والحج والذكر وتلاوة القرآن... إلخ، ويبدأ بناء الإرادة منذ أذان الفجر حيث يكون المسلم مشدوداً إلى فراشه، فكان على عمرو خالد أن يحثّ هذا المسلم على القيام إلى الصلاة في أول وقتها، وعلى الذهاب إلى المسجد؛ لأنّ مكابدة شهوة النوم والذهاب إلى المسجد من أول الوسائل التي تبني الإرادة، ثم كان على عمرو خالد أن يطلب من المسلم أن يعقل ما يقرأه في صلاته، أو ما يسمعه من الإمام، لأنّ ابن عباس يقول: "ليس لك من صلاتك إلا ما عقلت"، وهذا العقل لما يقرأ أو لما يسمع من أهم الوسائل التي تقوّي الإرادة وتجعل صاحبها قادراً على التركيز وعدم التشتّت الذهني، وعلى التحكّم - في النهاية - بذاته. ثم كان على عمرو خالد أن يدعو المسلم إلى الالتزام بصيام شهر رمضان، وأن يدعوه إلى أن يصوم بعض الأيام متنفّلاً في الأشهر الأخرى؛ لأنّ هذا الصيام يقوّي الإرادة، إذ يمتنع المسلم في هذا

الصيام عن شهوات محبوبة لصيقة بذاته وهي شهوات الطعام والشراب والنساء، من أجل محبوب أعظم هو الله تعالى. وكان على عمرو خالد - أيضاً - أن يدعو المسلم إلى الالتزام بأداء الزكاة وإخراج الصدقات مع توجيه قلبه إلى نيل رضوان الله تعالى، لأنّ عمل ذلك ينمّي الإرادة، فأداء الزكاة وإخراج الصدقات فيه تعظيم لأمر الله على تعظيم المال، والتعلّق به، والبخل في إنفاقه، الذي هو مغروس في أصل الفطرة البشرية. وكان على عمرو خالد بعد ذلك أن يحث المسلم على أداء فريضة الحج، لأنّ عمل ذلك يرتقي بالإرادة، فالقيام بالحج خضوع لأمر الله بتحمّل أعباء السفر ومشاقه وتعريض النفس للأهوال والمتاعب والابتعاد عن الأهل، وإنفاق الأموال، وعدم الخضوع لحظوظ النفس في الراحة والسلامة والبخل وعدم الإنفاق.

هذه بعض الوسائل التي تقوّي الإرادة، وهي عبادات لا يتم إسلام المسلم ولا إيمانه إلا بأدائها، والتي كان على عمرو خالد أن يتعمّق فيها ويبيّن لمشاهديه وسامعيه كيفية بنائها لإرادتهم عندما يؤدّونها في صورتها الشرعية السليمة، ناهيك عن العبادات الأخرى كالأذكار وتلاوة القرآن والقيام والاستغفار وصلاة الضحى... إلخ.

الخلاصة أنّ عمرو خالد لم يُعرّف الإرادة تعريفاً صحيحاً، كما لم يصب في حديثه عن عوامل بنائها، ولم يتحدّث عن دور العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج في بنائها وتنميتها وتطويرها والارتقاء بها، مع أنه هدف أصيل في فرضها على المسلم.

استعرضنا فيما سبق أربعة أخلاق تعرّض لها عمرو خالد في مشروعه النهضوي من أجل بناء الإنسان المسلم، وهي: الإيجابية، الجدّية، الإتقان، والإرادة، لكننا وجدنا في النهاية أنّ معالجته لها تتراوح بين السطحية والخطأ، والأهم من ذلك عدم التوجّه إلى استلهام الإسلام والاستفادة من آلياته ورؤاه وأطروحاته في تطوير الشخصية المسلمة ودفعها إلى التعافي من كل ما تعانيه.

عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة":
هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الثالثة)

تحدثت في الحلقتين الماضيتين في دراستي عن عمرو خالد وبرنامج "صناع الحياة" عن معالجته لأربعة أخلاق في مشروعه النهضوي هي: الإيجابية، والجدية، والإتقان، والإرادة. وبيّنت كيف أنّ معالجته لها تتراوح بين السطحية والخطأ، والأهم من ذلك عدم التوجّه إلى استلهام الإسلام والاستفادة من آلياته ورؤاه وأطروحاته في تطوير الشخصية المسلمة ودفعها إلى التعافي من كل ما تعانيه، وسأكتفي بهذه الأخلاق الأربعة كنماذج في معالجة قضايا أخلاق الفرد المسلم، وسأترك بقية الأخلاق التي تطرّق لها مكتفياً بما قدّمت لأنتقل إلى دراسة نوع آخر من القضايا التي أثارها عمرو خالد وهي مرتبطة بالنهضة من مثل: أهمية الوقت، واستخدام العقل.

أولاً: أهمية الوقت:

أشار عمرو خالد في الحلقة التي خصّصها للوقت إلى أهمية الوقت وأنه لا قيمة له عندنا ودلّل على كل ذلك بإحصائيات منها: أنّ المواطن عندنا ينفق ٣٦٪ من وقته في

التلفزيون، و ٢٨٪ في أشياء لا قيمة لها، وأنّ متوسط العمل لدينا ٢٧ دقيقة، ومتوسط العمل في اليوم في الغرب من ست ساعات إلى سبع، وحث المشاهدين على تقسيم اليوم إلى أربعة مجالات نشاط: عمل، عبادة، رياضة، واجتماع، فدعا في مجال العمل إلى زيادة وقت العمل المفيد، ودعا في مجال العبادة إلى القيام قبل الفجر بربع ساعة وإلى أداء ركعتين قبل الفجر والدعاء والذكر وتلاوة القرآن... إلخ، ودعا في مجال الرياضة إلى ممارستها بمقدار نصف ساعة في اليوم، ودعا في مجال التواصل الاجتماعي إلى تخصيص نصف ساعة للزوجة والأولاد والوالدين والأقارب... إلخ، ثم بيّن أهمية الوقت في الإسلام فذكر أنّ الله أقسم بالوقت في سورة العصر لأهميته، ووضّح أنّ كل شيء مرتبط بالوقت في ديننا من الصلاة والزكاة والصوم والحج، ونقل بعض الأقوال المأثورة من مثل: "أنا يوم جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنمني فإني لا أعود أبداً"، وضرب أمثلة من التاريخ الإسلامي لبعض الشخصيات التي استغلت وقتها أروع استغلال من تاريخ أمّتنا القديم والحديث، ثم قدّم للمشاهد نصائح تساعده على الاستفادة من الوقت، وهي: تحديد الهدف، واستخدام ورقة الوقت التي يجدول فيها وقته ويكتب فيها ما يود عمله، ويكتب فيها جدول مواعيده، كما دعا مشاهديه إلى عدم صحبة الناس الفارغين، ودعاهم إلى محاسبة أنفسهم كل يوم.

وإذا استعرضنا ما قاله عمرو خالد عن الوقت وجدنا أنه دار حول ثلاثة محاور:

الأول: تشخيص ظاهرة إهدار الوقت أو عدم الاستفادة منه في مجتمعنا، وعقد مقارنات بين المجتمعين: العربي والغربي في استغلال الوقت.

الثاني: تقديم أدلة من القرآن والسنة على أهمية الوقت من مثل قسم الله تعالى به وتوضيح ارتباط العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج بأدق المواعيد المنبثقة عن حركتي الشمس والقمر، وتفصيل الحديث عن بعض النماذج التاريخية التي استغلت وقتها أروع استغلال... إلخ.

الثالث: اقتراح الحلول والعلاج من مثل زيادة وقت العمل وتقسيم اليوم، وجدولته، وعمل ورقة الوقت وتسجيل الأعمال المراد تنفيذها والقيام قبل الفجر بربع ساعة. . . إلخ.

وإذا ناقشنا المحاور التي دار حولها حديث عمرو عن الوقت، وجدنا أنّ الحديث عن الظاهرة ليس شيئاً جديداً وأنّ كلامه في المحاور الثلاثة عن أدلة أهمية الوقت وعن الحلول المقترحة مماثل لكلام الوعاظ في المساجد، والخطباء في صلاة الجمعة، والأساتذة في المدارس، والمربّين مع أتباعهم، والمحاضرين في ندواتهم. . . إلخ، ومع ذلك فإنّ المجتمع ما زال يعاني الظاهرة نفسها لمدة قرن ويزيد، فلماذا لم تتعاف الأمّة للآن من هذه الظاهرة؟

السبب أنّ عمرو خالد لم يحاول أن يحدد العامل الرئيسي وراء وجود هذه الظاهرة، لأنّ المعالجة تكون بتحديد العامل الرئيسي أو مجموعة العوامل التي أدّت إلى الظاهرة، ثم يوضع جدول الحلول بعد ذلك.

السبب الرئيسي الذي أدّى إلى إهمال الوقت وعدم استغلاله وضياعه هو فقدان الفرد عندنا الإحساس بذاته، وضعف الامتلاء المعنوي، ويكون العلاج بتنمية الإحساس بالذات، وتغذية الامتلاء المعنوي، ويؤكد ذلك أننا لو استعرضنا الأسباب التي تجعل الفرد الغربي مدركاً لأهمية الوقت، حريصاً على الاستفادة منه، لوجدنا ذلك نتيجة الإحساس بذاته ونتيجة الشعور بأهمية شخصه وبأنّ له وزناً وليس كمّاً مهملاً، وبأنّ له دوراً في مجتمعه ومحيطه ودولته، هذا الإحساس والشعور بالذات هو الذي يدفعه إلى الاستفادة من كل دقيقة من وقته.

ويؤكد ذلك أنّ مسلم العصور الماضية الذي كان يستغل وقته أحسن استغلال في الزمن الماضي، كان يحس بذاته، وكان ممتلئاً معنوياً، وتجلّى ذلك الامتلاء المعنوي من

خلال يقينه بعبوديته لله تعالى وهي تختلف عن أيّ عبودية أخرى، فهي عبودية لرب عظيم قادر قيوم رزاق خالق قوي واسع مالك سميع بصير... إلخ، وتمنحه تلك العبودية شعوراً بالسعادة، وحرصاً على تنمية ذاته، وتوجّهه لأداء دور كوني بالنسبة لكل الخلائق المحيطة، وتدفعه كل تلك المهمات إلى الاستفادة من كل ثانية من وقته.

ومن العوامل الأخرى[1] التي ساعدت مسلم العصور الماضية على الامتلاء المعنوي - أيضاً -، يقينه بأنه من أتباع الرسول محمد ﷺ الذي هو خير الرسل وأكرمهم وأشرفهم، لذلك فهو يحرص على سنّته في عبادة الله تعالى وتطهير النفس، وهداية الناس، والصدع بالحق، والعدل بين المخلوقات، ويستفيد من كل جزئيات وقته لتحقيق ذلك.

الخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها هي أنّ عمرو خالد لم يتوصل إلى حل مناسب لقضية إهمال الوقت عند المسلم المعاصر، و السبب في ذلك أنه لم يحدد العوامل التي ولّدت تلك القضية.

ثانياً: استخدام العقل:

اعتبر عمرو خالد في حديثه عن استخدام العقل أنّ المسلم لا يريد أن يفكر في الوقت الحاضر، وهو لا يخترع، ونحن مقلدون ومستهلكون ولسنا منتجين، وعدّد أسباب ذلك فذكر أربعة أسباب:

١- التعليم: أسلوب التعليم قائم على التلقي.

٢- المنزل: التربية قائمة على التلقي كذلك.

---

(١) لن أتعرّض لكل العوامل التي تسبّب الامتلاء المعنوي عند المسلم من مثل صفات الله والدعاء والارتباط بالرسل والإيمان بالملائكة... إلخ، لأنّ المقام لا يتسع لذلك.

٣- وسائل الإعلام: عدم انتقاء البرامج المفيدة لبناء العقل.

٤- الفهم الخاطئ للدين: قليل من المسلمين يؤمن بأنّ التفكير فريضة إسلامية يأثم من يتركها.

ثم تحدّث عمرو خالد عن العقل في الدين الإسلامي فذكر أنه أكثر دين تحدّث عن العقل فوردت بعض الكلمات المرتبطة بالعقل والتفكير عدة مرات من مثل: "يعقلون"، "الأبصار"، "الحكمة"، "البصيرة"، "أفلا يبصرون"، "لقوم يتفكرون"... إلخ، ونقل بعض الأحاديث من مثل القول: "كيف عقل صاحبكم؟ إنما يتعاظم الناس يوم القيامة عند الله على قدر عقولهم"، ومن مثل القول في الحديث القدسي: "بك أعطي "أي العقل" و بك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاتب"[1].

ثم تحدّث عمرو خالد عن المسلمين الأوائل وإبداعاتهم في مجال علم المثلثات والجبر واختراع الصفر وتشريح الجسم وتوصيف واكتشاف دودة الأرض وابتكار علم الاجتماع وعلم النحو وآلة التصوير... إلخ.

ثم تحدّث عمرو خالد عن العوامل التي تؤدّي إلى تنمية القدرة على التفكير فحدّد أنها وجود هدف في الحياة والقراءة الكثيرة، والاحتكاك بالناس، وانتقاء مدخلات العقل، والقدرة على التحمّل، والاشتراك في مجموعات العمل.

وإذا استعرضنا ما قاله عمرو خالد نجد أنه تحدّث عن أزمة الإبداع عند المسلم المعاصر، فقدّم كلاماً عاماً عن العقل، واستفاد من الآيات و الأحاديث التي ورد فيها الثناء على التفكير و التدبّر والحضّ عليه، كما استفاد من التاريخ فتحدّث عن العلماء المبدعين وعن بعض المخترعات، لكنه لم يوفّق في حديثه عن أسباب أزمة

---

(١) لم تثبت صحة هذه الأحاديث حتى إنّ بعض المحققين قال: "كل الأحاديث التي وردت عن العقل لم يثبت منها شيء".

الإبداع العقلي، لأنّ الأسباب التي ذكرها عمرو خالد ليست هي الأسباب الحقيقية لأزمة الإبداع، بل سببان منها، وهما: أسلوب التعليم وأسلوب التربية القائمان على التلقي، يدخلان في المشكلة التربوية للمسلم المعاصر، أما السببان الآخران وهما عدم انتقاء وسائل الإعلام للبرامج المفيدة لبناء العقل والفهم الخاطئ للدين، فهما نتيجة لأزمة الإبداع وليسا سبباً لها.

والسؤال الآن: ما هي الأسباب التي أدّت إلى أزمة الإبداع؟ هنالك عدة أسباب هي:

الأول: التصوّف الغالي الذي اعتبر أن التوصّل إلى الحقيقة يأتي عن طريق الكشف وليس عن طريق الاجتهاد العقلي مما أدّى إلى انعطاف أساسي في مسيرة العقل الإسلامي وتعطيل جانب من فاعليته وإبداعه وإطفاء جذوته، وبخاصة إذا عرفنا أنّ التصوّف انتشر في كل أنحاء المجتمع الإسلامي وترسّخ في كل زواياه.

الثاني: اعتبرت بعض أصناف العقيدة الأشعرية أنّ الأسباب لا تفعل بذاتها إنما تفعل بإرادة الله تعالى، فالنار لا تحرق بذاتها والسكين لا تقطع بذاتها، إنما يحدث ذلك بإرادة الله تعالى، وهم يعطّلون مبدأ السببية الذي يقوم عليه العلم الحديث المرتبط بالتجربة، وهم عندما قالوا ذلك قصدوا الرد على القائلين بقِدَم العالم وبقِدَم الأسباب، وهم عندما ردّوا الخطأ وقعوا في خطأ مقابل، فالأسباب ذاتها مع يقيننا بأنّ الله تعالى وراءها تدل على عظمة الخالق وليست بديلاً عن الخالق، وكما قال عنهم ابن تيمية عندما فعلوا ذلك «لم يقيموا ديناً ولا دنيا»[1].

الثالث: انقسم التعليم في القرن التاسع عشر إلى نوعين من التعليم: مدني وشرعي، وبدأ محمد علي باشا ذلك في مصر في غمرة نقله النموذج الأوروبي، ثم تبعته الخلافة العثمانية في إسطنبول، وشكل ذلك شرخاً كبيراً في الكيان الثقافي

(١) لا أريد أن أفصّل الكلام في هذين العاملين اللذين أدّيا إلى أزمة الإبداع لأنّ المقام لا يتسع لذلك.

للأمّة، فقد كانت العلوم الدينية والدنيوية مترابطة خلال اثني عشر قرناً سابقاً وكان يغذّي بعضها بعضاً، فعندما حدث ذلك الانقسام توقفت العلوم الشرعية عن النمو مما أدّى إلى اضطراب وضمور في حيوية العقل الإسلامي وفاعليته وإبداعه، وصرت تجد العالم المسلم المعاصر مطّلعاً على العلوم العصرية جاهلاً بالعلوم الشرعية أو العكس.

الرابع: تعرّضت الأمّة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لعملية تغريب عاصفة كانت تستهدف استئصال الإسلام، لكنها لم تنجح في ذلك، إنما نجحت في بلبلة الذات المسلمة واهتزازها، وأدّى ذلك إلى ضعف الأداء العلمي والإبداع العقلي.

والآن: كيف يمكن أن نحل أزمة الإبداع العقلي عند المسلم المعاصر؟

لا بد من معالجة الأسباب السابقة ويكون ذلك بمعالجة التصوّف الغالي والعقيدة الأشعرية بدراسات حديثة والاستفادة من الدراسات القديمة في هذا المجال، أمّا بالنسبة لقضية التعليم المدني والشرعي فيجب أن يتوفّر العالم الذي يتبحّر ويتعمّق في العلوم الشرعية والعلوم العصرية.

في النهاية نقول إنّ المسلم المعاصر يعاني مشكلة الإبداع العقلي، وهي المشكلة التي شخّصها عمرو خالد لكنه لم يقدّم حلولاً لها لأنه لم يوفّق في تحديد الأسباب الحقيقية.

والآن يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية من حديثنا السابق:

رصد عمرو خالد ظواهر مرضية وغير صحية يعانيها المسلم المعاصر في مجال الأخلاق الفردية، وفي مجال الحياة الاجتماعية، وقد التقى في هذا الرد مع كثير من المصلحين الذين أحسوا بهذه المشاكل منذ مطلع القرن العشرين.

وُفِّق عمرو خالد في تشخيص ظاهرتي الوقت والإبداع العقلي، لكنه لم يوفَّق في تحديد أسباب الظاهرتين ولا الحلول المناسبة لهما.

اعتمد كثيراً على التاريخ الإسلامي، مستشهداً بالنماذج التاريخية والوقائع التاريخية التي تدعم وجهة نظره.

استشهد بالآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، والآثار التي تتعلّق بموضوع حديثه، وشرحها.

ردّاً على التعقيبات:
لا يقوى برنامج "صنّاع الحياة" على إحداث نهضة

كَتبتُ سلسلة مقالات عن برنامج "صنّاع الحياة" لعمرو خالد في مجلة "النور"، ونشرت "النور" بعض الردود التي وردتها على المقالات، ثم نشرتُ مقالاً في جريدة "الحياة" عن الموضوع ذاته بتاريخ ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٥م تحت عنوان: (برنامج "صنّاع الحياة" للداعية التلفزيوني عمرو خالد: فِعْل نهضة أم بيع أوهام؟)، وقد تناقلت عدة مواقع في شبكة الإنترنت المقالات التي نشرتها في "النور" و"الحياة" وعلّقَت عليها، كما أنزلت قناة "العربية" التلفزيونية المقال الذي نُشر في جريدة "الحياة" في موقعها الإلكتروني، وقد وردت عشرات التعليقات عليه.

اجتهدت في أن أطلع على الردود قدر الاستطاعة، وقد تبيّن لي أنّ هناك بعض التوجّس من مراجعتي لبرنامج "صنّاع الحياة" لعمرو خالد، وهو مرتبط بالتوجّس من النقد والمراجعة والمناقشة بشكل عام في المناخ الثقافي الإسلامي، وهذا التوجّس غير صحّي، ويدلّ على ضعف فاعلية التفكير في الثقافة الإسلامية المعاصرة، وهو مناقض للصورة الثقافية القديمة، فقد كانت هناك مناقشات وردود وانتقادات باستمرار، فقد

انتقد الشافعي أستاذه وشيخه مالك بن أنس في فصل كامل في كتاب "الأُمّ" أسماه "اختلاف مالك"، وناقش فيه موقفه من حديث الآحاد، كما رد الشافعي أيضاً على أبي حنيفة من خلال تلميذه محمد بن الحسن الشيباني، وقد كانت السجالات والمحاورات والنقاشات والردود والانتقادات والنقاشات مستمرّة على مدار التاريخ الماضي بين المحدّثين والمفسّرين والمؤرّخين واللُّغويين والنحاة والفِرَق، وبين مدرستي البصرة والكوفة في النحو واللّغة، وبين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث في إصدار الفتوى... إلخ، وقد أثّرت كل تلك المحاورات والردود والانتقادات الحياة الثقافية الإسلامية، وجعلتها حية بكل معنى الكلمة، ودفعتها إلى الأمام، وجدّدت في كثير من المسائل والآراء والأفكار.

ومن الواضح بأنني عندما توجّهت لمراجعة برنامج "صنّاع الحياة" عند عمرو خالد لم أتعرّض لشخصه ولا لهيئته ولا لعائلته... إلخ، إنما تعرّضت لمضمون البرنامج، وكنت باستمرار أحرص على تقديم وجهة نظره ثم أناقشها علمياً وشرعياً، وأحرص على أن يكون الإسلام هو المرجعيّة التي أرجع إليها لمعرفة الصواب والخطأ في أقوال عمرو خالد وتقديراته وأحكامه، وكنت مقتدياً ومتابعاً لعلمائنا الأوائل في حواراتهم ومناقشاتهم واستدراكاتهم ونقدهم لبعضهم بعضاً.

وقد ذكر بعض المعقّبين على مقالاتي أنّ نيّة عمرو خالد هي نشر الخير وحل مشاكل الأمّة، وهو قد قصد الإصلاح، وهذه النيّة وحدها تكفي لقيامه بهذا العمل، وأردّ على هذا الكلام فأقول: بأنّ النيّة الخيّرة وحدها لا تكفي للقيام بالعمل، بل كما قال القاضي عياض لا بد للعمل من شرطين: "الأول أن يكون خالصاً، والثاني أن يكون صواباً"، والإخلاص يعني انتفاء الشرك في النيّة والقصد، والصواب يعني أن يكون موافقاً للسنّة في العمل والتنفيذ، هذا في مجال الأعمال الشرعية والعبادية، وفي حالة حديثنا عن برنامج "صنّاع الحياة" وعمرو خالد فإنّ النيّة الخالصة لا

تكفي وحدها للقيام بالعمل، فلا بد له من أن تكون عدّته العلمية مستوفاة أيضاً. ولأضرب مثالاً يوضّح ذلك، فلنفرض شخصاً مسلماً صالحاً يحب عمل الخير والنفع للمسلمين، ونيّته خالصة لله في أيّ عمل يعمله، وأراد أن يكون جرّاحاً للقلب ومن كبار الجرّاحين في العالم ليرفع سمعة المسلمين، وينفع المسلمين وتعمّ إفادته لهم، فلا يكفي توفّر هذه النيّة عنده لكي يعطيه أيّ مسلم جسده ليحدث جراحة معيّنة في قلبه، فلا بد من أن يردف النيّة السابقة بدراسة علمية في إحدى الجامعات الراقية، ثم يتبع ذلك بتخصص في أحد المستشفيات المشهورة، ثم يكمل ذلك بإثبات تمكّنه العلمي والعملي من خلال مؤتمرات وعمليات يجريها أمام علماء متخصّصين تؤكّد جدارته بصورة حقيقية، وبهذا يكون قد امتلك هذا المسلم شرطي العمل الصحيح، وهما: النيّة والتأهيل الكامل لإجراء عمليّة جراحية، وبهذه الصورة يمكنه أن ينفع المسلمين، ويمكن لأيّ مسلم أن يُسلّمه قلبه.

وبالعودة إلى الحديث عن برنامج "صنّاع الحياة" وعمرو خالد، فأنا لم أتناول نيّته ولم أتوقّف عندها في لحظة من اللحظات، لأنّ هذا غيب من جهة، وأنا أحسن الظنّ به فأفترض حسن النيّة عنده فيما يعمل من جهة ثانية، لكن ما استوقفني هو كيفية تناوله للأمراض التي تحدّث عنها، والعلاج الذي رسمه لأمراض المسلم المعاصر: السلبية، وعدم الجدّية، وعدم الإتقان، وضعف الإرادة، وإضاعة الوقت، وضعف الإبداع... إلخ، فقد أوضحت وقدّمت الدليل على ذلك من خلال متابعة دقيقة لحلقات البرنامج أنه في غالب الأحيان لا يتوصّل إلى الأسباب الحقيقية للمرض، ولا يتوصّل إلى الحلول المناسبة لمعالجة المرض، مما جعلني أحكم في النهاية أنه لن يحقّق نهضة لأنه لا يملك الحصيلة العلمية والمعرفية والشرعية التي تجعله ينجح في علاج أمراض المسلم المعاصر، وهي الخطوة الأولى التي يجب أن ينجح فيها أيّ مواجه لشؤون النهضة.

لم يتناول التعقيبان اللذان نشرتهما "النور" على مقالاتي شيئاً مما كتبت، فالتعقيب الأول للأخت (ابتهال قدور) جاء خالياً من مناقشة أيّ فكرة طرحتها، ما عدا الإشارة إلى بداية مقالي الأول وخاتمته، ومع أني ناقشت في ذلك المقال خُلُقَيْ السلبية وعدم الجدّية، وبيّنت القصور في تحديد أسبابهما وفي كيفية معالجتهما عند عمرو خالد، وختمت الموضوع بأنه لم يعالج الموضوع لأنّ النهضة هي بناء الإنسان بناء صحيحاً وتخليصه من أمراضه وهو لم يصب في ذلك، وليست النهضة جمع الثياب المستعملة، فهذه أعمال خيرية شهدنا الكثير منها في العقود السابقة، ومع ذلك لم يقل أحد ممن جمع ثياباً، أو عمل أي خير في إفريقيا وآسيا، من مثل: حفر الآبار، وإنشاء المستشفيات، وكفالة الأيتام، وإنشاء المدارس... إلخ، إنه سيقيم نهضة، بل كان واضحاً أنه يقصد عملاً خيرياً معيّناً: يطبّب فيه مريضاً، أو يسقي عطِشاً، أو يشبع جائعاً، أو يعلّم جاهلاً... إلخ، وأنا لا أقلّل من قيمة هذه الأعمال الخيرية، بل هي أعمال فيها نفع عظيم وأجر كبير، لكن هذا شيء والنهضة شيء آخر. أمّا التعقيب الثاني فقد كان للأخ (محمد عبدالموجود أبو خوات)، فقد عقّب على حديثي عن أزمة الإبداع عند المسلم المعاصر، وأضاف أسباباً معاصرة ترتبط بنظم الحكم والتعليم وعدم وجود ميزانيات للإبداع... إلخ، ومع اتفاقي مع الأخ المعقِّب فيما ذهب إليه، فالحقيقة أنني في حديثي عن معالجة عمرو خالد للنهضة تعرّضت للأسباب التي في مقدوره أن يعالجها، وهي الجانب العلمي والشرعي، أمّا ما يتعلّق بميزانيات التعليم ومناهج التعليم ودور الحكومات في حل مشاكل الإبداع، فهذا ما ابتعدت عن التعرّض له، لأنّ ذلك ليس في نطاق قدرات عمرو خالد أصلاً.

والمطلوب ممن يتصدّى لإحداث النهضة في الأمّة أمور عدة، أبرزها: أن يمتلك رصيداً شرعيّاً وعلميّاً ومعرفيّاً واسعاً وعميقاً في مجالات متعدّدة، منها: مجال تحديد العوامل التاريخية التي أضعفت الأمّة، ومجال تحديد أيّ العوامل

أشدّ تأثيراً: العسكري أم الاقتصادي أم السياسي أم الاجتماعي. . . إلخ، ومجال تحديد المنعطفات الرئيسية التي مرّت بها الأمّة بدءاً من الخلافة الراشدة وانتهاء بالدولة السلطانية وأسباب ذلك، ومجال دراسة العلوم الإسلامية وتطوّراتها والعناصر التي دخلتها كمذهب الذرّة والمنطق والفلسفة وتأثيراتها على المسلم في التاريخ الماضي، كما يتطلّب إحداث نهضة رصيداً علميّاً في مجال دراسة الفِرَق الإسلامية ونشأتها، وتحديد دورها في إضعاف كيان الأمّة، ويقتضي إحداث نهضة دراسة العقل الإسلامي وتطوّراته والعوامل التي أضعفت فاعليته، ودراسة البناء النفسي للمسلم على مدار التاريخ ودراسة العوامل التي أفقرته، كما يستدعي إحداث نهضة دراسة تجربة الحضارة الغربية التي تشكّل تحدّياً رئيسياً لأمّتنا، يستدعي ذلك دراسة نشأتها، وتطوّراتها، وعناصر قوّتها، ونقاط التصادم بينها وبين حضارتنا، وكيفية الاستفادة منها. . . إلخ، كما يستدعي إحداث نهضة دراسة التجارب المعاصرة وأسباب فشلها كتجربة محمد علي باشا في القرن التاسع عشر والتجربة القومية في القرن العشرين ومقارنتهما بالتجربة اليابانية والصينية. . . إلخ.

هذا بعض ما يجب أن يمتلكه من يتصدّى لإحداث نهضة في الأمّة منذ البداية، فهل يمتلك عمرو خالد هذا الرصيد؟ لا أظنّه يمتلك في ضوء المراجعة المفصّلة لحلقات برنامج "صنّاع الحياة"، والتي قدّمتها في مقالات سابقة.

(تعقيب على ندوة "تلفزيون المستقلة" حول مبادرة حزب الوسط المصري)

إلى أي حد سينجح حزب الوسط في حل أزمة الحركة الإسلامية؟

إنّ تأسيس حزب حدثٌ مهمٌ في تاريخ الأمّة ولا بد له حتى ينجح من أن تتوفر له شروط موضوعية وذاتية، فهل تحقق مثل ذلك عند تشكيل حزب الوسط؟ لنتفحص الظروف الموضوعية المحيطة بأمتنا فماذا نرى؟

نرى الصورة التالية:

١ - تعثّر أحلام النهضة التي أطلقها المشروع القومي العربي خلال القرن الحالي في الاستقلال والحرية والرخاء الاقتصادي والفعل الحضاري... إلخ.

٢- وجود أزمات في مختلف مجالات حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية... إلخ، ولا أمل بحلول قريبة.

٣- وجود أخطار حقيقية تهدد وجود الأمّة بعد قيام إسرائيل عام ١٩٤٨ وبعد انهزامنا أمامها في حروب عدّة أبرزها حرب عام ١٩٦٧.

٤- تأزّم العمل الإسلامي، وتعثّر الحركة الإسلامية ووصولها إلى طريق مسدود في تحقيق المشروع الحضاري الإسلامي وإخراجه إلى حيّز الوجود والإمكان.

إذن الظروف الموضوعية مناسبة ليس لتشكيل حزب واحد فقط، بل لتشكيل أحزاب تتصدى لهذه المشاكل بالنظر والتقويم والمعالجة. هذا عن الظروف الموضوعية، فماذا عن الظروف الذاتية؟

لا يكفي لنجاح حزب من الأحزاب في تحقيق المشروع الحضاري للأمّة الإسلامية وجود العواطف الجيّاشة لدى مؤسسيه نحو الأمّة وتاريخها، أو وجود مشاعر الحرقة والألم على سوء أوضاعها؛ لأنّ مثل هذه العواطف رافقت نشوء جميع الأحزاب التي قامت على اتساع الساحة العربية والإسلامية، ومع ذلك لم تنجح في تحقيق المشروع الحضاري للأمّة الإسلامية؛ وذلك لأنها لم تستكمل تحقيق الشروط الذاتية، ومن أبرزها - في تقديري - الأمور التالية:

١- دراسة معمّقة لتاريخ انحدار الأمّة ومراحله والعوامل الأبرز فيه:

إنّ الرؤية المعمّقة لمسيرة انحدار الأمّة، وتوصيف مراحله، وتحديد العوامل التي سبّبته؛ يساعد القيادة على رسم أولويات العلاج، ويبعدها عن السطحية في تحديد عوامل النهوض، ويساعدها على الدقة في إنزال الأحكام الشرعية على أرض الواقع المدروس.

٢- بلورة نظرية التغيير الإسلامية:

إنّ ساحة العمل الإسلامي تفتقر إلى بلورة نظرية التغيير الإسلامية التي نستند في وضع أصولها إلى حديث القرآن الكريم عن تغيير الأنبياء لواقع أقوامهم، ونستفيد في تحديد ركائزها من تغيير الرسول ﷺ لواقع مدينتي مكة والمدينة أولاً ثم الجزيرة العربية ثانياً، ونستفيد كذلك في صياغتها من التغييرات والتجارب التي قامت على

مدار التاريخ الإسلامي وأقامت دولاً مثل: الدولة الزنكية ودولة الموحدين ودولة المرابطين... إلخ.

إن بلورة نظرية التغيير الإسلامية - تلك - ستساعد العاملين في الحقل الإسلامي على تحديد أهداف التغيير ووسائله وآلياته ومراحله، وتوضيح واجبات كل من القيادة والقاعدة وحقوقهما وصورة العلاقة بينهما... إلخ. إنّ وجود هذه النظرية يساعد العمل الإسلامي على الخطوات المتزنة والحكيمة، ويبعده عن الارتجال والعاطفة، وإنّ غياب هذه النظرية هو الذي يجعله مضطرباً في خطواته في العصر الحاضر ينتقل أحياناً من النقيض إلى النقيض، فهو حيناً يمد يده إلى الحكام ثم ينتقل إلى معاداتهم، وهو حيناً آخر يكون علنياً ثم ينتقل إلى السرّية، وهو حيناً ثالثاً يكون دعوة سلمية ثم يتحول إلى دعوة عنيفة... إلخ. إنّ غياب هذه النظرية سبب رئيسي وراء هذا الاضطراب في الخطوات، ووراء هذا الانتقال بين التناقضات.

٣ - إعادة تشكيل الفاعلية النفسية والعقلية للمسلم المعاصر:

فقد المسلم المعاصر كثيراً من فاعليته النفسية والعقلية بالمقارنة مع مسلم القرون الأولى، وما ذلك إلّا بسبب عناصر خارجية تداخلت مع المنهجية الإسلامية، وإنّ القصور في الفاعلية النفسية والعقلية سبب رئيسي في تعثّر العمل الإسلامي وعدم تحقيق أهدافه، لذلك كان يُفترض أن يكون هذا القصور محط دراسة وبحث من قبل الحركة الإسلامية المعاصرة من أجل تحديد مظاهر النقص في الفاعلية النفسية والعقلية، والعوامل التي أدّت إلى ذلك، وكيفية المعالجة... إلخ، لكننا نجد نقصاً كبيراً في هذا المجال، وهو ما يجب أن يكون من أوليّات أي حزب يتطلع إلى التكوين، وإنّ النجاح في سد هذا النقص سيؤدي إلى إزالة كثير من القصور الذي نلحظه في المسلم المعاصر من مثل الخلخلة في البناء النفسي، والسلبية إزاء المحيط الاجتماعي، ومحدودية الإبداع العلمي... إلخ.

٤- تقويم التجارب الإسلامية المعاصرة:

قامت تجارب إسلامية متعددة في عدد من الأوطان الإسلامية، وأفلحت في ترسيخ بعض الإيجابيات وفي معالجة بعض الأمراض، وفشلت في مجالات أخرى، فما هو تقويمنا التفصيلي لهذه التجارب؟ فيم نجحت؟ وفيم فشلت؟ وما القصور فيها؟ ما الذي يمكن أن نبني عليه؟ وما الذي يجب أن نتجنبه في المستقبل؟ وأين كان الخطأ؟ وفيم كان الصواب؟ . . . إلخ.

ويمكن أن ننتقل إلى مثال أكثر تحديداً: الجماعة الإسلامية في باكستان، فقد أنشأ أبو الأعلى المودودي هذه الجماعة في عام ١٩٤١م، ونهج نهجاً معيناً في دعوته إليها، وطرح آراءه الإسلامية في عشرات الكتب، وسوّد آلاف الصفحات في شرح الإسلام الذي يدعو إليه، ودعا إلى جماعته في مجلة "ترجمان القرآن" التي استمرت تصدر أكثر من نصف قرن، وقاد المظاهرات، وأنشأ المؤسسات، وخاض الانتخابات، وشارك في كثير من الحكومات . . . إلخ؛ فما تقويمنا لهذه الجماعة؟ ما إيجابياتها؟ ما سلبياتها؟ فيم نجحت؟ وفيم تعثرت؟ أين تقويم ما كتبه أبو الأعلى المودودي؟ هل كان كل ما كتبه صواباً؟ هل كان كل ما كتبه مجانباً للصواب؟ لا أظن ذلك، إذن أين جوانب الصواب والخطأ فيما دعا إليه وكتبه؟ ما الذي أبدع فيه؟ ما المدارس التي تأثر فيها؟ ما قيمة نقده للحضارة الغربية؟ ما منهجه في التغيير وما قيمة هذا المنهج؟ . . . إلخ، أسئلة كثيرة بحاجة إلى عشرات الكتب من أجل الإجابة عنها، لكننا لا نجد منها في المكتبة الإسلامية إلّا النزر اليسير، وإن وجدنا فهو لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لذلك يجب على الأحزاب والجماعات التي تريد أن تمارس عملاً إسلامياً تغييرياً أن تقوم بجهد ذاتي في تقويم التجارب السابقة، حتى يكون العمل الإسلامي متواصلاً يبني على الصواب ويتجنّب الخطأ، ففي ذلك توفير للجهد

والوقت. وإنّ هذا التقويم للأعمال السابقة وحصر الإيجابيات والسلبيات نهج قرآني وسنّة نبوية تمثلت في حديث القرآن الكريم عن معظم الغزوات التي خاضها المسلمون ومعظم الأحداث التي وقعت في مكة والمدينة وتوجيههم إلى ما هو أصوب وأصح في كل تصرفاتهم.

إذا لم تقم الأحزاب والجماعات الإسلامية بمثل هذا الجهد في تقويم الأعمال السابقة، فإنها ستكرر أخطاء من سبقها، ولن تستفيد من جهوده، وهذا سبب رئيسي فيما نراه من قلة جدوى الأعمال الإسلامية.

٥- فهم الواقع فهماً تفصيلياً سليماً:

يحتاج الحزب الذي ينشد تغيير الواقع إلى أن يفهم نشوء الدولة الحديثة وشرعيتها، وأن يحيط بالطوائف وتاريخها، وأن يحلل سياسات الدول الكبرى وتقاطعاتها، وأن يشخّص الحضارة الغربية وأزمتها، وأن يرسم العوامل المؤثرة في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري... إلخ. يحتاج الحزب إلى فهم كل ذلك والإحاطة به ورسم خريطة تحوّلاته من أجل وضع مخطط للارتقاء بالواقع وتغييره نحو الأفضل، لأنّ وعي الواقع الوعي الصحيح هو الخطوة الأولى السليمة في اتجاه تغييره.

والآن لو سألنا أنفسنا السؤال التالي: ما الذي يملكه حزب الوسط من هذه الأدوات التي تحدّثنا عنها سابقاً على ضوء التوضيحات التي طرحها المؤسسون في الندوة مدار التعليق؟ نجد أنهم يملكون أمرين:

الأول: تجربة شخصية مع الإخوان المسلمين أعطتهم أحكاماً عليها.

الثاني: فتاوى جديدة لبعض الكتّاب المعاصرين.

وسأتعرض لهذين الأمرين في السطور التالية:

١ - التجربة الشخصية مع الإخوان المسلمين:

يمتلك بعض مؤسسي حزب الوسط تجربة شخصية مع الإخوان المسلمين، وقد اعتبروا أنّ من أبرز دواعي إنشاء حزبهم وقوع جماعة الإخوان المسلمين في إشكالية الخلط بين الإصلاح والسياسة، وأنّ هذا الخلط أدى إلى التضارب والتناقض وعدم الجدوى، ومن هذا التضارب اعتبارها نفسها أنها أكبر من الأحزاب، وأنها ليست طرفاً مع أحد، وأنّ دورها يقتصر على التوجيه، وأنها مرجعية مقبولة من الجميع، ثم تدخل في منافسة مع باقي الأطراف من أجل الحصول على مقاعد في البرلمان أو في المجالس المحلية. وقد اعتبر المهندس أبو العلا ماضي أنّ ذلك الخلط عيب ولا يمكن القبول به والاستمرار فيه، وأنّ المطلوب هو الفصل بينهما، فهل صحيح أنّ الخلط بين الإصلاح والسياسة هو الذي أفرز تلك الأخطاء؟ ومن أين جاء نموذج الخلط بين الإصلاح والسياسة في واقعنا الاجتماعي؟

الحقيقة أنه ليس الخلط بين الإصلاح والسياسة هو الذي أفرز تلك الأخطاء بدليل أنّ هناك أحزاباً سياسية يسارية وعلمانية ولم تمارس الإصلاح في وقت من الأوقات، وقعت في الأخطاء نفسها من مثل الادعاء بأنها الأحزاب القائدة للأمّة، وأنها المرجع لجميع الشعب، وأنها المعبّر عن روح الشعب وضميره، ومع ذلك تدخل في تنافس مع الآخرين. إذن القضية ليست قضية خلط بين إصلاح وسياسة، لكنها قضية غياب مفهوم الأمّة في العمل الإسلامي المعاصر، فعندما يحضر ذلك المفهوم وهو أنّ الواقع المحيط بنا تعبير عن الأمّة الإسلامية، يجعل تلك الجماعة تدرك أنها جزء من كل، وأنها طرف كالأطراف الأخرى، وأنه ليس هناك جماعة أو حزب مرجعية للجميع، بل الأمّة هي مرجعية الجميع، وأنّ قيمة الجماعة ومشروعيتها تأتي من الأعمال التي تقوم بها لتدعيم وجود الأمّة وترسيخ كيانها وإعلاء شأنها وتعزيز وحدتها، وليس من الدعاوى الفارغة.

والسؤال الآن: من أين جاء نموذج ازدواج الإصلاح والسياسة في حياتنا المعاصرة؟ جاء نموذج ازدواج الإصلاح مع السياسة من الأشكال التاريخية السابقة التي تحقّق فيها مثل هذا الازدواج المتمثل بنموذج العالم الفقيه الشيخ الذي يتصدى مع تلامذته ومريديه لإصلاح القلوب، وتعليم الناس، ومساعدة المحتاجين والملهوفين والفقراء والمساكين، وبناء التكايا والزوايا، ونشر الخير والفضيلة، والتصدي في الوقت نفسه لظلم الوالي والخليفة والسلطان وتقصيره في القيام بواجباته. لقد جاءت ازدواجية الإصلاح والسياسة من ذلك النموذج التاريخي، وحينما حاول تقي الدين النبهاني أن يستخف بذلك النموذج التاريخي في الخمسينيات وينشئ حزب التحرير قاصراً حزبه على السياسة مبتعداً عن الإصلاح؛ لم يحقق أي نجاح وبقي حزباً محدود الجماهير وقليل التأثير، وكانت مخالفته لذلك النموذج التاريخي - في تقديري - أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى محدودية نتائج حزبه وتأثيره في الواقع، لذلك فالأحرى بحزب الوسط أن يراعي واقع الأمّة الاجتماعي بعدم مجافاة ذلك النموذج التاريخي ولكن على أساس أن يهذّبه وينقيه ويصفيه ويتجنّب سلبياته كما ذكرنا باعتماد مفهوم الأمّة.

٢- فتاوى جديدة لبعض الكتّاب المعاصرين:

ذكر السيدان عصام سلطان وأبو العلا ماضي في موقعين مختلفين من الندوة أنّ حزب الوسط سيأخذ ببعض الفتاوى الجديدة فيما يتعلق بالمرأة والأقباط وغير ذلك لبعض الكتّاب المعاصرين أمثال: فهمي هويدي وطارق البشري ويوسف القرضاوي... إلخ، لكن الاجتهادات - تلك - لن تأخذ قيمتها الحقيقية ووضعها المناسب إلا حينما تكون الدراسات الأخرى منجزة، مثل نظرية التغيير ودراسة تاريخ انحدار الأمّة وعوامل ضعفها... إلخ؛ لأنّ قيمة تلك الأحكام ليست لكونها جديدة بمقدار كونها مناسبة للواقع الحياتي الجديد، ولن يكون ذلك أكيداً إلّا من خلال التطابق بين تلك الاجتهادات وبين الرؤية الفكرية المعمّقة المنبثقة عن تلك الدراسات.

أشار السادة الثلاثة المشاركون في الندوة إلى بعض السلبيات في حياتنا المعاصرة، من مثل العنف، وإقصاء الآخرين، والاستعلاء عليهم في بعض الأحيان، والقصور في بعض الأحكام، وأشاروا إلى أسبابها في بعض الأحيان، وقد ربط الدكتور محمد مورو بين أسلوب التربية الإخواني وبين العنف، وقد أشار السيد أبو العلا ماضي إلى جانب آخر من تربية الإخوان وهو اعتبار الآخرين شراً ثم الاكتشاف أنهم غير ذلك. وتعود - في تقديري - معظم تلك السلبيات إلى غياب مفهوم رئيسي في حياتنا الفكرية المعاصرة أشرت إليه سابقاً عند الحديث عن الخلط بين الإصلاح والسياسة، وهو مفهوم "الأمّة الإسلامية"؛ لأنّ العنف يأتي من انسداد علاقة الفرد أو الحزب بالدولة أو المجتمع، لكن عندما يحضر هذا المفهوم وهو أنني كفرد أو كحزب جزء من هذه الأمّة الإسلامية المحيطة بي، فإنّ علاقة الفرد والحزب تبقى متصلة بالأمّة مهما كان وضع الدولة، وينتهي بذلك الانسداد وينغلق باب العنف، كذلك ينتهي اعتبار الآخرين المحيطين به شراً، لأنه ليس هناك آخر بل هناك نحن، وينتهي الاعتقاد بأنه بديل لأنه جزء من أمّة، والجزء لا يمكن أن يكون بديلاً عن الكل - الأمة، وإنّ استحضار هذا المفهوم وتعميق الوعي به يؤدي إلى إلغاء الاستعلاء على الآخرين لأنّ الإنسان لا يستعلي على ذاته.

لقد اعتبر السيد أبو العلا ماضي أنّ هناك صراعاً دائماً مع مثلث العلاقات المجتمعية الذي يضم الحركات الإسلامية والسلطة والقوى السياسية، وأنّ كل أطراف هذا المضلّع قد مارست سياسة الإقصاء، وكان كل طرف يحاول أن يقصي الأطراف الأخرى، وهذه الحالة غير موجودة إلّا في العالم الإسلامي، وضرب مثالين على حلّها: أوروبا وإسرائيل، وفصّل في مثال إسرائيل وذكر أنك تجد في الدولة اليهودية المتدين المغالي في دينه والمنحل المغالي في تحلله متعايشين في وزارة الداخلية والسلك الدبلوماسي والجيش، لكن لم يسأل السيد ماضي نفسه: لماذا حدث هذا في الدولة اليهودية ولم

يحدث في الدولة العربية الحديثة؟ السبب في ذلك أنّ الفكر القومي اليهودي الذي أنشأ الدولة اليهودية لم ينقل الفكر القومي الغربي المتصادم مع الدين حرفياً إلى نطاقه ومجاله، بل اعتمد قومية تعتبر الدين عنصراً رئيسياً في تكوينها وتكوين الأمّة، في حين أنّ الفكر القومي العربي الذي أنشأ الدولة العربية الحديثة نفى أن يكون الدين الإسلامي عنصراً من عناصر تكوين القومية والأمّة، واعتبر ساطع الحصري، رائد القومية العربية، أنّ القومية والأمّة تقومان على عنصري اللغة والتاريخ، وبكل أسف أصبحت نظرية الحصري القومية معتمدة لدى معظم الدول القومية وأحزابها وقياداتها بعد الحرب العالمية الأولى، إذن جاء التعايش في مثال الدولة اليهودية من خلال وعي القيادات لذاتيتها واحترامها لواقع أمتها التاريخي، في حين أنّ المشكلة تنبعث في مثال الدولة العربية الحديثة من خلال نقل القيادات العربية للنموذج القومي الغربي بشكل حرفي مع تجاهل ذاتيتنا التي تتمثل في تغلغل الدين الإسلامي في كل أجزاء واقعنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي . . . إلخ، السبب إذن يعود في حل مشكلة مثلث العلاقات في دولة إسرائيل إلى وعي القيادات القومية اليهودية لذاتيّتها واحترامها لتاريخ شعبها، ويعود في عدم حلّها في الدولة العربية الحديثة إلى تجاهل القيادات القومية العربية دور الدين الإسلامي في تكوين شخصيتنا وعدم احترامها لتاريخ أمتنا، الفضل في إسرائيل للقيادات المنشئة للدولة وليس للأحزاب الفاعلة في هذه الدولة، وليس معنى كلامي أننا يجب أن لا نسعى لإيجاد مخرج لهذه المشكلة، لكنني أريد أن أنوّه إلى أنّ المثال الذي استشهد به أبو العلا ماضي لا يصلح شاهداً على وجهة نظره.

في النهاية لا بد من الإشادة باهتمام الإخوة المشاركين في الندوة بالشأن العام الإسلامي، ولا بد من الاعتراف بأنّ الشروط الموضوعية ناضجة ومهيأة للنجاح في تشكيل حزب من الأحزاب، لكن هل سينجح الإخوة في حزب الوسط في استكمال الشروط الذاتية لنجاح حزبهم؟ هذا ما سنتركه لقادم الأيام.

الباب الرابع:

مؤتمرات

دراسة وتقويم للمؤتمر القومي - الإسلامي

١- المؤتمر القومي - الإسلامي: نظرة فاحصة

٢- عن التيار القومي العربي والعودة إلى الديمقراطية

٣- رداً على المكتب الإعلامي في "المؤتمر القومي العربي":

لا لم أظلم التيار القومي العربي

٤- قراءة في مستجدّات الحوار القومي - الإسلامي

المؤتمر القومي - الإسلامي
نظرة فاحصة

بدأ الحوار القومي - الإسلامي عام ١٩٨٩م عندما دعا مركز دراسات الوحدة العربية إلى مؤتمر تحت عنوان الحوار القومي - الديني، ثم تكوّنت لجنة تحضيرية دعت إلى المؤتمر القومي - الإسلامي الأول الذي انعقد في أكتوبر عام ١٩٩٤م، وقد انتخب المؤتمر منسّقاً عاماً ولجنة إدارية ولجنة متابعة، كما أقر النظام الأساسي والنظام الداخلي، ثم انعقد مؤتمران آخران: الثاني في عام ١٩٩٧م، والثالث في مطلع يناير/ كانون الثاني من عام ٢٠٠٠م، وقد بحثت المؤتمرات الثلاثة قضايا تتعلق بالإسلام والوحدة والعلمانية والديمقراطية... إلخ، وقد اتفق في مؤتمراتهم السابقة على نسيان الماضي والتوجه إلى المستقبل.

ولقد عرف العصر الحاضر نوعين من اللقاءات بين الجماعات المتجانسة أو المختلفة: الأول: اللقاء السياسي: ويكون ضمن جبهة سياسية تضم فصيلين أو أكثر لمواجهة عدو مشترك أو لتحقيق كسب سياسي. الثاني: اللقاء الفكري: وينتهي بتوحّد واندماج الفريقين المتحاورين كما حدث مع بعض الأحزاب والتجمعات

المتقاربة في التاريخ العربي الحديث. والسؤال الآن: في ضوء التصنيف السابق بماذا نصنف المؤتمر القومي - الإسلامي؟ هل هو لقاء سياسي أم فكري؟ كان اللقاء يمكن أن يمر دون حاجة إلى تعقيب أو تمحيص لو أنه كان لقاء سياسياً من النوع الأول، لكن بعض المؤتمرين اعتبروا أنّ كل الخلافات بين التيارين: الإسلامي والقومي، مفتعلة، وصنّفوا المؤتمر على أنه لقاء فكري. إنّ تلك المواقف والأقوال هي التي تجعل التعليق ضرورياً من أجل تجلية أبعاد الموضوع، والتأكد من إمكانية تحقيق هذا اللقاء الفكري.

إنّ تحرير موضع النزاع بين التيارين: الإسلامي والقومي من جهة، وتوصيفه بشكل علمي وموضوعي من جهة ثانية؛ يساعد في تقديري على تحديد إمكانية اللقاء الفكري من عدمه، فما هي أبرز مواضع النزاع؟ إنّ أبرز مواضع النزاع بين التيارين هي:

١- دور الدين في تكوين الأمّة.

٢- أدلجة العروبة.

٣- المرجعية التاريخية.

والآن نبدأ تفصيل الحديث عن كل موضع من مواضع النزاع.

١- دور الدين في تكوين الأمّة:

القومية هي الترجمة العربية لكلمة "Nationalism" والتي كان يجب أن تترجم "أُمّية" نسبة إلى الأُمّة، لكن تخلصاً من مدلول كلمة "الأمّية" والتي تعني عدم القراءة والكتابة ترجموها بـ "القومية"، لكن نشأة "الأمّة" "Nation" في الحضارة الغربية مختلفة اختلافاً كلياً عن نشأتها في الإسلام، فكيف نشأت الأمّة في أوروبا؟ نشأت نتيجة عدة ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية، أبرزها:

- تصدّع التحالف المقدس بين النظم الإمبراطورية والكنيسة المسيحية، والثورة على النظم الإقطاعية الملكية وتحطيمها وإقامة جمهوريات شعبية مكانها بدءاً من الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩.

- تصدّع الكنيسة المسيحية، ودعوة "لوثر" إلى إقامة أصول جديدة في التعامل مع النص المقدس، وإلى إعادة النظر في وضعية رجال الدين في الديانة المسيحية، وإلى إعادة النظر في الرهبنة ذاتها، وكانت نتيجة ثورة "لوثر" على الكنيسة صورة جديدة من الديانة المسيحية هي: البروتستنتية في القرن السادس عشر.

- التصادم بين الدين والعلم، والتمرد على الدين واعتباره معادياً للعقل، وربطه بالخرافة والوهم، واهتزاز الثقة بكل ما هو ديني وغيبي، وبداية الثقة بكل ما هو حسي وتجريبي.

وقد انبثقت عن تشكل الأمّة في الغرب نظريتان:

الأولى: النظرية الألمانية: تعتبر أنّ الأمّة تقوم على عنصري اللغة والتاريخ.

الثانية: النظرية الفرنسية: تعتبر أنّ الأمّة تقوم على عنصر الإرادة والمشيئة التي تكوّنها عوامل جغرافية.

وقد انحاز المفكرون القوميون عندنا، وأبرزهم رائد الفكر القومي العربي ساطع الحصري، إلى النظرية الألمانية، لذلك تراه يقول في أكثر من موضع من كتبه إنّ اللغة روح الأمّة وحياتها، والتاريخ ذاكرة الأمّة وشعورها، وقد دوّن ذلك في نهاية كتابه "ما هي القومية؟" فقال تحت عنوان (كلمة ختامية في نتيجة الأبحاث): "إنّ الوقائع والأحداث التي وضحناها وشرحناها، والنظريات التي استعرضناها وناقشناها، في مختلف فصول هذا الكتاب، تؤدي بنا إلى الحقائق التالية:

إنّ أسّ الأساس في تكوين الأمّة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ؛ لأنّ الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمنازع، ووحدة الآلام والآمال، ووحدة الثقافة. وبكل ذلك تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمّة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى.

ولكن لا الدين، ولا الدولة، ولا الحياة الاقتصادية، تدخل بين مقومات الأمّة الأساسية. كما أنّ الرقعة الجغرافية أيضاً لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية، وإذا أردنا أن نعيّن عمل كل من اللغة والتاريخ في تكوين الأمّة قلنا: اللغة تكون روح الأمّة وحياتها. والتاريخ: يكون ذاكرة الأمّة وشعورها»[1].

من المؤكد أنّ الدين مستبعد من تشكيل الأمّة في الغرب نتيجة الظروف التاريخية التي مر بها الغرب والتي أبرزها التصادم بين الدين والعلم، لكنه من المؤكد أنّ الدين عامل رئيسي في تشكيل الأمّة الإسلامية إن لم يكن العامل الوحيد، لذلك فعندما نفى الفكر القومي العربي الدين من عوامل تشكيل الأمّة كان غير موضوعي وغير علمي وغير واقعي، ولم يدرس واقع الأمّة المحيط به، إنما كان ينقل واقع أمّة في الغرب ويتخيل أمّة على منوالها؛ لأننا لا يمكن أن نفهم وحدة الشعوب الموجودة في العالم العربي دون الإسلام، ولا يمكن أن نفسر واقعها الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والتربوي دون العودة إلى الإسلام، ولا يمكن أن نصحح أخطاء هذا الواقع دون استنطاق مبادئ الإسلام، ولا يمكن أن نبتكر حلولاً نستشرف فيها المستقبل دون العودة إلى فتاوى الإسلام، ليس هذا فحسب، بل إنّ عنصري تشكيل القومية وهما: اللغة والتاريخ، مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالإسلام، فمن الواضح أنّ القرآن الكريم هو الذي حفظ اللغة العربية، فقد كانت هناك عدة لهجات عربية في الجزيرة العربية قبل نزول القرآن الكريم، وكان يمكن أن تتطوّر كل لهجة لتكون لغة

(١) ساطع الحصري، ما هي القومية، ص٢٥١.

مستقلة، ومن ثم كان يمكن أن تنشأ عدة لغات عربية في الجزيرة العربية نتيجة وجود اللهجات المختلفة للقبائل، لكن القرآن الكريم عندما كتب بلسان قريش جعل الديمومة والهيمنة لهذه اللهجة على غيرها من اللهجات مما أنشأ لغة عربية واحدة وقضى على إمكانية نشوء عدة لغات عربية، وقد أكد عثمان - رضي الله عنه - هذا المعنى عندما قال للرجال الذين نسخوا عدة نسخ من المصحف الذي كان عند حفصة بنت عمر زوج الرسول ﷺ وأرسلها إلى مختلف الأمصار، عندما قال لهم: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم"[1].

ثم إنّ الرعاية التي رعاها المسلمون للعربية لغة القرآن الكريم كانت انطلاقاً من ظروف دينية، فعندما وضع أبو الأسود الدؤلي قواعد النحو، وأتم ذلك سيبويه في مصنفه "الكتاب"، وعندما نقّط حروف العربية وشكّلها كل من أبي الأسود الدؤلي ويحيى بن يعمر ونصر بن عاصم الليثي، وعندما وضع الخليل بن أحمد الفراهيدي أصول معاجم اللغة، وعندما جمع العلماء مفردات العربية ومعانيها في معاجم لغوية؛ إنما قاموا بكل تلك الأعمال من أجل خدمة القرآن الكريم من أن يدخله التحريف واللحن، ومن أجل خدمة آيات القرآن الكريم أن تفهم على الوجه الصحيح. ومما يؤكد الدافع الديني وراء تلك الخدمات الجلّى التي قدمها أولئك الرجال النوابغ، أنّ قسماً كبيراً منهم ليسوا عرباً وليس لسانهم عربياً، إنما اهتموا بالعربية وأفرغوا جهودهم للمحافظة عليها وضبط ألفاظها انطلاقاً من دينهم وإسلامهم. هذا بالنسبة لعنصر اللغة، أما بالنسبة لعنصر التاريخ فقل الشيء نفسه، حيث لا يمكن أن نفهم تاريخ العالم العربي السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي والعلمي إلا بالإسلام.

(١) صحيح البخاري، (١١/ ٣٢٦)، رقم (٣٢٤٤)، م. ش.

الخلاصة: يرى التيار الإسلامي أنّ الدين الإسلامي عامل رئيسي في تكوين أمّتنا إن لم يكن العامل الوحيد، في حين أنّ التيار القومي لا يرى ذلك، بل على العكس من ذلك لا يجعل الدين عاملاً من عوامل تشكيل الأمم.

٢- أدلجة العروبة:

لم تكن هناك أي مشكلة بين العروبة والإسلام خلال القرون الماضية، بل الإسلام هو الذي وعى العروبة بمعناها الثقافي، وأبرز هذه المعاني: اللغة العربية كما رأينا في الفقرة السابقة، لكن المشكلة بدأت عندما أدلج القوميون العروبة بعد الحرب العالمية الأولى، وطرحوا الأيديولوجيا القومية في مواجهة الدين الإسلامي، ودعوا إلى حلول الرابطة القومية مكان الرابطة الإسلامية، وطالبوا العربي بأن تكون تضحيته في سبيل القومية العربية، وبأن يكون اعتزازه بالعرب وفخره بالتاريخ العربي، وبأن يكون ولاؤه للقيادات العربية... إلخ.

ولما كانت هذه الأيديولوجيا القومية تناقض القِيَم الإسلامية الراسخة في حياة الأمّة، كانت النتيجة أن أصبح الفكر القومي فكراً عنصرياً من جهة، ونخبوياً من جهة ثانية، وبقيت القيادات القومية محدودة العدد، سواء القيادات التي قادت المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى أو بعد الحرب العالمية الثانية، ويؤكد ذلك أنّ حزب البعث في العراق لم يتجاوز عدد أعضائه الذين خططوا ونفذوا انقلاب ١٩٦٨م المائة والخمسين عضواً، وأنّ حركة القوميين العرب التي نشأت في بداية الخمسينيات لم يتجاوز أعضاؤها المائة عضواً بعد عشر سنوات من عملها المستمر في كل أنحاء العالم العربي، والأرجح أنّ هذه النخبوية نتجت من عدم تجاوب جماهير الأمّة مع الأيديولوجيا القومية؛ لذلك فإنّ العلاقة بين القيادات القومية وجماهير الأمّة كانت علاقات متوترة تقوم على العنف من طرف القيادات القومية، وعلى التمرد من طرف

جماهير الأمّة، ويؤكد ذلك استعراض التاريخ القريب لهذه القيادات في العراق وسورية والجزائر واليمن وليبيا والسودان ومصر . . . إلخ، والأرجح كذلك أنّ تعثر النهضة وعدم تحقق أي هدف من أهدافها، سواء أكان ذلك الازدهار الاقتصادي أم التوحّد السياسي أم النمو الثقافي أم التلاحم الاجتماعي . . . إلخ، جاء نتيجة تلك الأدلجة للعروبة والتي جعلت القومية العربية في تصادم ومواجهة مع القِيَم الراسخة في المجتمع الإسلامي في مختلف المجالات الفكرية والعقائدية والتشريعية والاجتماعية والثقافية . . . إلخ.

يرى التيار الإسلامي إذن أنّ العروبة إرث ثقافي وعاه الإسلام لمدة قرون، ولا يتعارض بحال من الأحوال مع الإسلام، في حين أنّ التيار القومي حوّل العروبة إلى أيديولوجيا تحدد للعربي رؤيته لما حوله، وتؤطر علاقته بالآخرين، وتوجه أفكاره ومشاعره.

٣- المرجعية التاريخية:

لقد وقعت مواجهة كبيرة بين أمّتنا وبين الحضارة الغربية خلال القرنين الماضيين، فاقتسم الاستعمار الأوروبي بكل فصائله: الإنجليزية والفرنسية والإيطالية، معظم البلدان العربية ونهب خيراتها، ومزّق وحدتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . . . إلخ، وقد مثل التغريب التحدي الأكبر لهوية الأمّة ووحدتها الثقافية، وأبرز مظاهر هذه الوحدة الثقافية: مفاهيم مستمدة من أحكام الحلال والحرام والواجب والمندوب المطروحة في كتب الشريعة الإسلامية، وتقاليد وعادات وأعراف مستندة إلى أحاديث الرسول ﷺ وسنّته النبوية، وسلوكيات معتمدة على قِيَم الإسلام وأخلاقه وتوجيهاته، وأفكاره مأخوذة من عقائد الإسلام ومبادئه، وأشواق وأذواق مستندة إلى حديث الإسلام عن الجنة والنار . . . إلخ. إنّ هذه الوحدة هي اللبنة الرئيسية التي يجب أن يسعى علماء الأمّة وقادتها إلى تدعيمها من أجل تحقيق وحدة أعمق وأشمل؛

لأنها الحلقة الأخيرة المعبرة عن الأمّة الواحدة بعد تمزق الحلقات الأخرى: السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. ولكننا نجد أن الفكر القومي - على العكس من ذلك - ساهم في تدمير هذه الوحدة الثقافية عندما روّج لكل الأفكار والنظريات الغربية المتناقضة مع هوية الأمّة وتراثها دون نقد أو تمحيص أو تشذيب لها في مختلف المجالات الفكرية والفنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية... إلخ، ومن هذه النظريات التي روّج لها خلال القرن الماضي: الوجودية، وتحرير المرأة بالمفهوم الغربي، والسيريالية، ونظرية دارون، ونظرية فرويد، ونظرية الفن للفن، والعلمانية، والاشتراكية... إلخ، وكانت ذروة هذا التدمير عندما تلاحم الفكر القومي العربي مع الماركسية في الستينيات مستهدفاً الدين الإسلامي ومبادئه وقِيَمه، معتبراً إياه العقبة الرئيسية أمام النهضة؛ لذلك كانت نتيجة هذا التدمير للوحدة الثقافية تغريب قسم من مجتمعنا، وضياع قسم آخر منه، وانسلاخهم من هويتهم الحضارية، وربما كان السبب لهذا الخطأ الذي وقع فيه الفكر القومي هو اتخاذه الأمّة الأوروبية نموذجه المحتذى ومرجعيته التاريخية، في حين أنّ التيار الإسلامي يعتبر الأمّة الإسلامية في تاريخها الماضي هي مرجعيته التاريخية، لذلك رعى كل مظاهرها الثقافية واجتهد في تعديل مواطن ضعفها وتصحيح أخطائها وانحرافاتها.

لقد حرّرنا فيما سبق بعض مواضع النزاع بين التيارين: القومي والإسلامي، وهي كما رأينا تتبلور في أنّ التيار الإسلامي يرى الدين الإسلامي عاملاً رئيسياً في تكوين أمّتنا إن لم يكن العامل الوحيد، في حين أنّ التيار القومي ينكر ذلك، ولا يعتبر الدين - بالأصل - عاملاً من عوامل تكوين الأمم، ويتبلور النزاع أيضاً في أدلجة التيار القومي للعروبة في حين أنّ التيار الإسلامي يعتبر العروبة إرثاً ثقافياً لا يتعارض مع الإسلام، بل إنّ الإسلام احتضنه ورعاه وحفظه لأكثر من عشرة قرون، ويتبلور النزاع كذلك في اتخاذ الفكر القومي الأمّة الأوروبية نموذجه المحتذى ومرجعيته التاريخية في حين أنّ التيار الإسلامي يعتبر الأمّة الإسلامية في تاريخها الطويل هي مرجعيته التاريخية.

عن التيار القومي العربي والعودة إلى الديمقراطية

قاد التيار القومي العربي الأمّة بعد الحرب العالمية الأولى، وارتبط التيار القومي العربي آنذاك بالديمقراطية، وأقام تجارب ديمقراطية في مختلف الدول التي تكوّنت آنذاك: العراق وسورية ولبنان والأردن. . . إلخ، وكانت التجربة الأبرز في العراق الذي استقل مبكّراً في عام ١٩٣٢م، والذي أصبح غنياً باستخراج النفط من أرضه، وكان القصد من تلك التجارب تحقيق بعض صور العدل السياسي، لكن لم يتحقّق شيء من ذلك، فلم ينجح التيار القومي العربي في إرساء النموذج الديمقراطي، ولا تقديم نموذج عادل للحكم، ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إنه لم يغرس أيّ تقاليد أو أعراف يُبنى عليها في مجال العدل السياسي، ثم زالت كل تلك التجارب بعد سلسلة الانقلابات التي وقعت في الخمسينيات في مصر والعراق وسورية. . . إلخ.

ارتبط التيار القومي العربي بالاشتراكية في الستينيات، وعم التزاوج بين التيارين القومي العربي والاشتراكية في معظم أنحاء الوطن العربي، وقامت زعامات ودول وأحزاب وبرامج على هذا التزاوج شمل كلاً من مصر والعراق وسورية واليمن والجزائر والصومال والسودان. . . إلخ، وكان القصد من التوجه الاشتراكي إقامة العدل الاقتصادي وتوزيع الثروة، وإزالة الفقر وإنهاء التباين الاقتصادي، لكن شيئاً من ذلك لم يتحقق، بل كانت الاشتراكية وبالاً على الأمّة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . . إلخ، فقد قامت ديكتاتوريات من أعتى ما عرفه التاريخ العربي باسم الطبقة الكادحة وبدعوى ديكتاتورية البروليتاريا، وعم الفقر مختلف طبقات الشعب، وانحصرت السلطة والثروة بأيدي الأُسر الحاكمة ورجال المخابرات، وتفكّكت الأمّة وبرزت الروابط الطائفية والمذهبية كملاذٍ أخير هرباً من الضياع الذي أفرزه الاستبداد.

والسؤال الآن: لماذا لم ينجح التيار القومي العربي في إرساء قواعد العدل السياسي أو الاقتصادي في المجتمعات التي حكمها مع أنه استدعى الديمقراطية والاشتراكية من أجل تحقيق ذلك؟ لماذا لم ينجح التيار القومي العربي في إرساء أيّ تقاليد ديمقراطية أو اشتراكية كما حدث مع شعوب أخرى في شرق آسيا وأمريكا اللاتينية عند تطبيقها للديمقراطية أو الاشتراكية؟ السبب في ذلك هو أنّ الفكرة القومية العربية التي يستند إليها التيار القومي العربي فكرة لا تملك الحد الأدنى من المعقولية، ولا تقوم على أيّ أساس واقعي، فالتيار القومي العربي يزعم أنّ الأمّة الموجودة بين المحيط والخليج أمّة عربية تقوم على عنصري اللغة والتاريخ، والحقيقة أنه ليست هناك أمّة عربية تقوم على هذين العنصرين، بل هناك أمّة تقوم على الدين الإسلامي، وهذا ما أدّى إلى أن تكون القومية العربية فقيرة ثقافياً بسبب استبعادها عنصر الدين من تكوين الأمّة الموجودة من المحيط إلى الخليج، والذي لا مبرّر له إلا المماثلة بين القومية العربية

والقومية الغربية التي تقوم على معاداة الدين. ولم ترتكب القيادات القومية هذا الخطأ وحده في صياغة مضمون الفكر القومي العربي، بل مارست دوراً خاطئاً على صعيدين: سياسي وثقافي، فعلى الصعيد السياسي حاولت أن تقيم الوحدة السياسية التي لم تتحقّق في التاريخ الماضي إلا في فترات محدودة، فكان عليها أن تدعو إلى صيغة سياسية فيدرالية تناسب الحاضر وتلائم الماضي. وعلى الصعيد الثقافي مارست القيادات القومية تمزيقاً وإضعافاً للوحدة الثقافية من خلال النقل الحرفي لمضمون الحضارة الغربية في مختلف المجالات: الفكرية والتربوية والاجتماعية... إلخ، والسبب في ذلك هو الفقر الثقافي في مضمون القومية العربية الذي أشرنا إليه سابقاً.

إنّ عدم امتلاك الفكر القومي العربي للحد الأدنى من المعقولية، والفقر الثقافي الذي تعانيه فكرة القومية العربية، وممارسة القيادات القومية الخاطئة على الصعيدين: السياسي والثقافي؛ هو الذي عطّل مشاريع النهضة خلال القرن الماضي، وهو الذي أوصل الأمّة إلى الأزمة الحالية على كل الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والفكرية... إلخ.

والآن: هل مارس التيار القومي العربي نقداً ذاتياً؟ هل راجع بنية الفكر القومي العربي؟ هل أعاد النظر في العوامل التي يقوم عليها بناء الأمّة؟ الحقيقة: لا، إنه لم يمارس نقداً ذاتياً، ولم يراجع أطروحاته وآراءه وأفكاره، إنما هو يعيد الآن ترتيب أوراقه من جديد لعلّه يعلب دوراً قيادياً بالنسبة لجماهير الأمّة كالماضي، وهو من أجل تحقيق ذلك يقوم بعملية مزدوجة ذات شعبتين:

الأولى: المصالحة مع التيار الإسلامي: أقام التيار القومي العربي مصالحة مع التيار الإسلامي بدعوى أنه لا تعارض بين العروبة والإسلام، وأنّ التصادم السابق بين التيار القومي العربي والإسلامي خلال الخمسينيات والستينيات كان خطأً يتحمّل مسؤوليته الغلاة من الطرفين، وأنّ التيارين يكمّلان بعضهما، وهو يقصد من هذه

المصالحة استعادة جانب من شعبيته التي خسرها بعد نكسة عام ١٩٦٧م، وتبلورت هذه المصالحة بين التيار القومي العربي والتيار الإسلامي في المؤتمر القومي الإسلامي الذي عقد دورته الأولى في عام ١٩٩٤م، ويتطلّع التيار القومي العربي إلى إرساء معالم مشروع حضاري من خلال لقائه مع التيار الإسلامي، وليس تحقيق أهداف سياسية فقط، وهو في هذا يعيش وهماً عميق الغَوْر، والسبب في ذلك أنّ أي مشروع حضاري لا بد من أن يمتلك أفكاراً متسقة، وهو لا يحقّق الحد الأدنى من الاتساق عندما يجمع القومية العربية بمضمونها الحالي مع حقائق الدين الإسلامي، فالقضية ليست قضية العروبة والإسلام كما يتصوّر التيار القومي العربي، فلم يكن هناك أي تصادم بين العروبة والإسلام في أيّ مرحلة تاريخية ماضية، بل كان الإسلام حاضناً للعروبة بمعناها الثقافي.

الثانية: العودة إلى الديمقراطية: رفع التيار القومي العربي شعار الديمقراطية وضرورة تطبيقها في واقعنا العربي، ويتضح ذلك في الندوات التي أقامها، والكتب والدراسات التي أصدرها أبرز ممثّلين للتيار القومي العربي، وهما: مركز دراسات الوحدة العربية والمؤتمر القومي العربي، فهل سينجح في إحياء الديمقراطية وفي إقامة العدل السياسي؟ لا أظن أنه سينجح في ذلك، حتى لو افترضنا صدق النية وبذل أقصى الجهد في السعي لتحقيق الديمقراطية؛ والسبب في ذلك عدم معقولية فكرة القومية العربية وعدم واقعيّتها وفقرها الثقافي، وهذه الأفكار لم يطرأ عليها أي تغيير ولم تحدث لها أيّ مراجعة، وهي - فيما أرجّح - الأفكار التي حالت دون أي نجاح للتجربتين: الديمقراطية والاشتراكية، وهي التي حالت دون أن تترسّخ أيّ تقاليد سليمة يبني عليها اللاحقون من أبناء الأمّة في مجالي العدل السياسي والاقتصادي.

رداً على المكتب الإعلامي في "المؤتمر القومي العربي":
لا لم أظلم التيار القومي العربي

ردَّ المكتب الإعلامي في "المؤتمر القومي العربي" بتاريخ ٢٩/ ٩/ ٢٠٠٥ على مقال سابق لي، فهو بدلاً من أن يناقش ما طرحته من أفكار، أو يجيب عن أسئلتي التي طرحتها في ثنايا المقال، لجأ إلى شخصنة الموضوع في بعض الأحيان، وأبرز مثال على شخصنة الموضوع هو إثبات المكتب الإعلامي معقولية فكرة القومية العربية بحمل جمع من الكتّاب والمناضلين والمواطنين لها، والحقيقة أنّ كثرة الناس ليست هي التي تعطي الصواب والخطأ لفكرة ما، بل هناك مقاييس أخرى لمعرفة خطأ الفكرة وصوابها، وقد قال عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - حكمة في هذا الصدد: "لا تعرفوا الحق بالرجال، ولكن اعرفوا الحق ثم اعرفوا أهله"، وأمر آخر هو أنّ الإنسان يمكن أن يكون معقولاً في جوانب من أفكاره وآرائه، وغير معقول في جوانب أخرى، فالماركسيّ مثلاً معقول في تحليله الاقتصادي للواقع وفي إيمانه بصراع الطبقات، وغير معقول في عدم إيمانه بغريزة التملك وبعدم وجود إله... إلخ، فبعض المفكرين القوميين كانوا معقولين في مقولات أخرى، ولكنهم ليسوا معقولين في الموقف من القومية العربية.

إنّ الفكرة القومية العربية لم تملك معقوليتها لأنها لم تنطلق من الواقع، بل انطلقت من مقايسات بإنزال مفهوم القومية الألمانية على واقعنا، في حين أنّ أدنى تفحّص للأمّة الموجودة من المحيط إلى الخليج في مطلع القرن العشرين يدرك أنّ الدين عنصر رئيسي من عناصر تكوينها وبنائها إن لم يكن العنصر الوحيد؛ ذلك لأنّ الدين يدخل في البناء الثقافي للناس، وفي عاداتهم وتقاليدهم، وفي فنونهم، وفي تشكيل أذواقهم، وفي صياغة آمالهم وأحلامهم، وفي بنائهم الفكري، وفي تشكيل نفسياتهم، وفي صياغة أهدافهم... إلخ، فكيف يكون القول بأنّ الأمّة تقوم على عنصري اللغة والتاريخ فقط معقولاً ومقبولاً مع إنكار هذا الدور الضخم للدين الإسلامي في تشكيل الأمّة وفي صياغتها؟

وعند التدقيق في عنصرَي اللغة والتاريخ اللذين تقوم عليهما الأمّة حسب النظرية القومية الألمانية، نجد أنهما مرتبطان بالدين الإسلامي ارتباطاً وثيقاً، فكون هذا القرآن الكريم معجزة الرسول الكبرى، وكونه يحتوي على كلام الله؛ جعله في موقع الصدارة من اهتمامات المسلمين، لذلك اهتموا بلغته، وبحفظه، وبمعنى آياته، وبيانه، وتفسيره، ومناحي إعجازه... ولما كان ذلك كله مرتبطاً باللغة العربية جاء الاهتمام باللغة العربية، ولم تعد اللغة العربية لغة القرآن الكريم فحسب، بل أصبحت لغة العبادة والصلاة والعلم، مما جعلها لغة الأمّة الإسلامية، ثم أصبحت لغة الحضارة الإسلامية، وانتقل تأثيرها إلى لغات الأقوام التي دخلت الإسلام، فأصبح الحرف العربي هو الذي تكتب به اللغة التركية واللغة الفارسية واللغة الهندية... إلخ، ودخلت كثير من ألفاظ اللغة العربية إلى لغات المسلمين الأخرى، كما أصبحت اللغة العربية هي لغة التفاهم بين كل شعوب الأمّة الإسلامية.

من الواضح أنّ القرآن الكريم هو الذي حفظ اللغة العربية، فقد كانت هناك عدة لهجات عربية في الجزيرة العربية قبل نزول القرآن الكريم، وكان يمكن أن تتطوّر كل لهجة لتكون لغة مستقلة، ومن ثم كان يمكن أن تنشأ عدة لغات في الجزيرة العربية نتيجة

وجود اللهجات المختلفة للقبائل، لكنّ القرآن الكريم عندما كُتب بلسان قريش جعل الديمومة والهيمنة لهذه اللهجة على غيرها من اللهجات مما أنشأ لغة عربية واحدة وقضى على إمكانية نشوء عدة لغات عربية، وقد أكد عثمان - رضي الله عنه - هذا المعنى عندما قال للرجال الذين نسخوا عدة نسخ من المصحف الذي كان عند حفصة بنت عمر زوج الرسول ﷺ وأرسلها إلى مختلف الأمصار، عندما قال لهم: "إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم"[1].

ثم إنّ الرعاية التي رعاها المسلمون للعربية لغة القرآن الكريم كانت انطلاقاً من ظروف دينية، فعندما وضع أبو الأسود الدؤلي قواعد النحو، وأتم ذلك سيبويه في مصنّفه "الكتاب"، وعندما نقّط حروف العربية وشكّلها كل من أبي الأسود الدؤلي ويحيى بن يعمر ونصر بن عاصم الليثي، وعندما وضع الخليل بن أحمد الفراهيدي أصول معاجم اللغة، وعندما جمع العلماء مفردات العربية ومعانيها في معاجم لغوية؛ إنما قاموا بكل هاتيك الأعمال من أجل خدمة القرآن الكريم من أن يدخله التحريف واللحن، ومن أجل خدمة آيات القرآن الكريم أن تفهم على الوجه الصحيح. ومما يؤكد الدافع الديني وراء تلك الخدمات الجلّى التي قدمها أولئك الرجال النوابغ، أنّ قسماً كبيراً منهم ليسوا عرباً وليس لسانهم العربية، إنما اهتموا بالعربية وأفرغوا جهودهم للمحافظة عليها وضبط ألفاظها انطلاقاً من دينهم وإسلامهم.

أمّا التاريخ فقد كان مرتبطاً ارتباطاً كاملاً بالدين الإسلامي، فقد قامت الفتوحات من أجل نشر الدين الإسلامي، وقامت الدول من أجل تطبيق شرائعه، وتكوّنت حركات الزندقة والقومية من أجل التشكيك في عقائد الدين الإسلامي وقِيَمه، وقام المجتمع الإسلامي على التوحيد والأخوة الإيمانية وإعمار الدنيا... إلخ، ونشأت الفِرَق من خلال الاختلاف على فهم معنى النص القرآني والحديثي، ونشأت العلوم

(١) صحيح البخاري، (١١/ ٣٢٦)، رقم (٣٢٤٤)، م. ش.

الدنيوية كعلم الفلك من أجل حساب الأشهر العربية وتحديد مواقيت رمضان والحج، ومن أجل حساب مواقيت الصلاة في مختلف المدن وتحديد اتجاه القبلة، كما نشأ الجبر وعلوم الرياضيات من أجل حساب المواريث والخراج. . . إلخ، وقام الاقتصاد في المجتمع الإسلامي على المبادئ الإسلامية من زكاة وصدقات وأوقاف ومحاربة الربا. . . إلخ وخلاصة الأمر أنّ التاريخ مرتبط ارتباطاً كاملاً بتفصيلات المبادئ والقِيَم والتوجيهات والأخلاق التي رسمها الإسلام في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والفنية. . . إلخ.

أما الفقر الثقافي في القومية العربية فقد جاء عندما استبعدت الفكرة القومية العربية الدين الإسلامي من تشكيل الأمّة الموجودة من المحيط إلى الخليج، واستبعدت من ثم كل دور للدين الإسلامي في البناء الثقافي والفكري والنفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للفرد والمجتمع وأورَث هذا الاستبعاد عجزاً عند التيار القومي العربي في طرح حلول لمشاكل الأمّة، ودَفَعَه إلى نقل الحلول من الحضارة الغربية، وإلا فبماذا نفسّر تحوّل حركة القوميين العرب إلى الفكر الماركسي واعتبار هذا الفكر مرجعيتها الرئيسة وإغفالها الكامل للفكر القومي العربي في نهاية الستينيات؟ أليس الفقر الثقافي الذي أشرنا إليه سابقاً؟ وإلا فبماذا نفسر سيادة المفردات الماركسية في الستينيات لدى مختلف التيارات القومية، من مثل التفسير المادي للتاريخ، وصراع الطبقات، وديكتاتورية البروليتاريا، والعنف الثوري. . . إلخ؛ غير الخواء الفكري؟

ولو عدنا إلى المرحلة القومية بعد الحرب العالمية الأولى فإننا نجد أنّ الدول القومية قامت بنقل النموذج الغربي الليبرالي بحذافيره من مثل النظام الديمقراطي، والنظام الرأسمالي، والبنوك الربوية، والعلمانية. . . إلخ، دون مراعاة شخصية الأمّة وتراثها وقِيَمها المغروسة، ولو تساءلنا عن السبب في الانزلاق في النقل الحرفي للتجربة الغربية لما وجدنا غير الفقر الثقافي سبباً لذلك.

والآن: ماذا كانت نتائج المرحلتين السابقتين الليبرالية بعد الحرب العالمية الأولى والاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية؟ كانت النتائج إضعاف الوحدة الثقافية وبخاصة في المرحلة الاشتراكية عندما راجت مقولات التحليل الماركسي التي تعلن أنّ الدين أفيون الشعوب، وأنه سبب التأخّر والتخلف والانحطاط، لذلك لا بد من اقتلاعه من حياة الناس من أجل تحريرهم من الأوهام والخرافات.

أشار المكتب الإعلامي إلى أنّ التيار القومي العربي يحقّق مصالحة مع التيار الإسلامي، وقد جاءت هذه المصالحة نتيجة نقد ذاتي، والحقيقة أنّ التيار القومي العربي بدأ يتحدث عن فضاء حضاري إسلامي في الثمانينيات، وعن دور للدين الإسلامي في إقامة هذا الفضاء الحضاري الإسلامي، وهي خطوة متقدّمة، في حين أنّ هذا الحديث كان محرّماً أو خافتاً في الستينيات، لكنني ما زلت أميل إلى أنّ مثل الاعتراف بالحضارة الإسلامية لا يكفي لأن يضع الأمور في نصابها الصحيح، لأنّ جوهر الفكر القومي العربي يقوم على قصر قيام الأمّة على عنصرَي اللغة والتاريخ، وأرى أنّ النقد الذاتي المثمر يجب أن يؤدّي إلى اعتراف الفكر القومي العربي بأنّ الدين الإسلامي عنصر رئيسي من عناصر تكوين هذه الأمّة بالإضافة إلى اللغة والتاريخ، وطالما أنّ الفكر القومي لم يحدث مثل هذا التغيير في صلب نظريته القومية، فسيبقى هذا التحوّل دون المستوى المطلوب، وسيبقى دون تأثير جدّي في مساره العملي.

تحدث المكتب الإعلامي عن اعتراف بعض الأفكار القومية بالعلاقة بين العروبة والإسلام، وعن تجاهل بعضها الآخر لهذه العلاقة، وهذا صحيح، لكن هذا الاعتراف بقي دون أثر حقيقي طالما أنّه لم يستفد من المضمون الثقافي للعروبة والإسلام وإدخالهما في النسق الفكري للقومية العربية، والسبب الذي حال دون تلك الاستفادة هو الأدلجة التي اتجهت إليها الفكرة القومية العربية لتكون بديلاً عن الدين في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الأولى.

في النهاية، المطلوب من التيار القومي العربي إذا أراد أن يتجنّب أخطاءه السابقة، وأن يبني علاقة صحية مع التيار الإسلامي، وبعد حديثه عن الفضاء الحضاري الإسلامي؛ أن يخطو خطوة إلى الأمام ويعترف بأنّ الدين الإسلامي عنصر رئيسي من عناصر بناء الأمّة العربية، ومن الصحيح أنّ هذا الاعتراف بدور الدين الإسلامي يعتبر تخطّياً لكل نظريات القومية المطروحة: الألمانية، والفرنسية، والاستالينية، لكنه اعتراف في الاتجاه الصحيح لأنه مطابق لواقع أمّتنا، هذا هو التحدّي الحقيقي أمام التيّار القومي العربي، فهل هو فاعل؟

قراءة في مستجدات الحوار القومي - الإسلامي

انعقدت في مدينة الإسكندرية ندوة للحوار القومي - الإسلامي في ٩-١١ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٧، وتعتبر هذه الندوة هي الثانية بين التيارين القومي والإسلامي، وكانت الأولى قد انعقدت عام ١٩٨٩ في القاهرة، وانبثق عنها المؤتمر القومي الإسلامي الذي شكّل منعطفاً في مسيرة التيارين القومي والإسلامي؛ إذ استطاع الفكر القومي أن يعطي دفعاً لمسيرته بعد الخسارة الكبرى التي مُني بها في نكسة ١٩٦٧، والتي انتصر فيها الجيش الصهيوني على الدول العربية الثلاث: مصر وسورية والأردن، واستمرّت دورات المؤتمر القومي - الإسلامي تنعقد منذ عام ١٩٩٣ إلى الآن، وهي بمعدّل دورة كل سنتين، وقد اعتبر التياران أنّ التصادم الذي وقع بينهما خلال القرن الماضي كان سببه التوهّم في تعارض العروبة مع الإسلام، وقد كان ذلك التصادم هو الاستثناء وليس الأصل، لذلك اعتبر المحضّرون لبرنامج الندوة الثانية أنّ العلاقة بين العروبة والإسلام قد أخذت منحى إيجابياً وأنّ كل المشاكل بينهما قد حُلّت، لذلك غاب بحثها عن جدول الندوة الثانية، وأرى أنّ هذا الكلام بعيد عن الصواب من ناحيتين: الأولى: في توصيف المشكلة. والثانية: في توهّم حل المشكلة.

أمّا الخطأ في توصيف المشكلة فهو الظن أنّ هناك مشكلة بين العروبة والإسلام، والحقيقة أنه لم تكن هناك أيّ مشكلة بين العروبة والإسلام في أيّ مرحلة من مراحل التاريخ، إذا اعتبرنا أنّ العروبة أمر ثقافي وأنها تتعلّق بأمرين: النسب واللسان العربيين حسب المراجع الثقافية العربية، لكن المشكلة برزت حديثاً بين القومية العربية وبين دين الإسلام، وذلك لأنّ القومية العربية شيء آخر غير العروبة، وهي مفهوم حديث أقرب إلى الأيديولوجيا استقت نموذجها من القومية الألمانية التي اعتبرت أنّ الأمّة تقوم على عاملي اللغة والتاريخ، وهي بهذا - أي القومية العربية - استبعدت الدين الإسلامي من عوامل صياغة الأمّة العربية، وهذا كلام منافٍ للواقع الموضوعي للأمّة التي تعيش بين المحيط والخليج، فالدين داخل في تكوين كل جزيئات حياتها.

أمّا الخطأ الثاني فهو في توهّم حل المشكلة، وذلك لأنّ التيار القومي ظن بأنّ المشكلة بين التيارين القومي والإسلامي قد أصبحت محلولة عندما بدأ يعترف في أدبياته بدور للدين الإسلامي في صياغة الحضارة العربية، وهذا ليس كافياً في رأيي، فالمشكلة بين التيارين القومي والإسلامي ليست مشكلة الحضارة العربية، والنظر إليها، والإشادة ببعد الدين فيها، لكنها مشكلة العوامل التي تقوم عليها الأمّة، فما زال الفكر القومي العربي يستبعد دور الدين في تكوين الأمّة العربية، ويحصر قيامها بعنصرَي اللغة والتاريخ، متابعاً في ذلك ساطع الحصري رائد القومية العربية.

من الواضح أنّ عناصر التصادم ما زالت قائمة بين التيارين القومي والإسلامي وتحتاج إلى بحث موضوعي، ولو عاد التيار القومي إلى السلطة ثانية لحاول استئصال التيار الإسلامي؛ لأنّ بذور الصدام ما زالت قائمة في صلب نظريته القومية، لذلك فأعتقد أنّ ندوة الحوار القومي - الإسلامي الثانية التي انعقدت في الإسكندرية قد فوّتت فرصة جوهرية من أجل وضع العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي في وضع صحيح سليم عندما أغفلت بحث العلاقة بين العروبة والإسلام من جديد.

الباب الخامس:
مراجعات

١- قراءة في مراجعات الجماعات الإسلامية الجهادية

٢- قراءة في تقرير التنمية الإنسانية لعام ٢٠٠٣م

قراءة في مراجعات الجماعات الإسلامية الجهادية

نقلت الأخبار قبل أيام أنّ "الجماعة الإسلامية المقاتلة" في ليبيا بدأت مراجعات فقهية لموقفها من العنف المسلح، وانتهت قيادتها في سجن بوسليم بطرابلس في ليبيا إلى قناعات فكرية تدين العنف المسلح، وتدين ممارساتها السابقة نحو الحكم الليبي، ونقلت الأخبار أنّ سيف الإسلام القذافي نجل الرئيس معمر القذافي هو الذي قدم تسهيلات لقيادة "الجماعة الإسلامية المقاتلة" من أجل أن تقوم بهذه "المراجعات"، وتأتي هذه الأخبار بعد مراجعات قامت بها "الجماعة الإسلامية" المصرية قبل عدة أعوام، وأصدرت قيادتها في السجن وعلى رأسهم كرم زهدي وناجح إبراهيم عدداً من الكتب تنتقد تجربتها السابقة في اغتيال الرئيس السادات، وفي اغتيال رئيس البرلمان المصري رفعت المحجوب، وتدين الخروج على الحاكم، وتدين سرقة البنوك، وتتراجع عن قتل الأقباط المصريين، وكانت الذروة في هذه المراجعات ما كتبه سيد إمام الشريف "الدكتور فضل" قائد حركة الجهاد في "وثيقة ترشيد الجهاد في مصر

والعالم" قبل عدة أشهر، ونقول "الذروة في المراجعات"؛ لأنّ حركة الجهاد هي الحركة الأبرز في الحركات الإسلامية التي تستعمل القوة والانقلاب والجهاد والعنف في تغيير الواقع، وقد تأثرت بفكرها كل الحركات الجهادية التي مارست العنف، سواء في ليبيا أو في تونس أو في الجزائر... إلخ، وكذلك ستكون مراجعة الدكتور فضل على الأغلب هي المراجعة الأكثر إحاطة والأكثر شمولاً، لأنّ كُتُبه كانت معتمدة عند الحركات الجهادية في أفغانستان وأبرزها كتاب "العمدة في إعداد العدة"، وكذلك من المرجح أن تكون مراجعاته هي النموذج والمثال لكل المراجعات، لذلك نرجح أن تكون مراجعات "الجماعة الإسلامية المقاتلة" الليبية تعتمد كثيراً على مراجعات الدكتور فضل، وبخاصة بعد الأقوال والأحكام التي رشحت وتسربت ونُقلت عن مراجعاتها هذه إلى وسائل الإعلام على لسان قادتها، فما أبرز ما جاء في مراجعة الدكتور فضل؟ وأين القصور فيها؟

انتقد الدكتور فضل في "وثيقة ترشيد الجهاد في مصر والعالم" بعض الأعمال الجهادية من مثل أنه لا يجوز السطو على أموال الغير من أجل الحصول على النفقة المطلوبة للجهاد، وأنه لا يجوز الاعتداء على السيّاح والأجانب في بلادنا، كما أنه لا يجوز الاعتداء على الأجانب في بلادهم حتى لو اعتدت حكوماتهم على أوطاننا... إلخ، كما أنه أسقط الجهاد عن الجماعات الإسلامية بحجّة أنّ وضعها يتراوح بين العجز والاستضعاف، وكذلك وضّح الضوابط المتعددة التي تسمح بتكفير المعيّن... إلخ.

فنجد أنّ حركة الجهاد انتقلت من طرف إلى نقيضه، فالمعروف عن "حركة الجهاد" تساهلها في إطلاق أحكام التكفير، فلَم تكفّر الحكّام فحسب، بل كفّرت جميع أعوانهم من مثل أفراد الجيش والشرطة والوزراء وأفراد الحكومة... إلخ، كما كانت توجب الجهاد وتوجب الخروج على الحكّام، وتتشدّد في ذلك... إلخ، فما السبب

في الانتقال من موقف إلى نقيضه؟ السبب في ذلك هو القصور في وعي الواقع، وتحليله، وتوصيفه والانطلاق منه، مع أنه يفترض في أيّ حركة تريد تغيير الواقع أن تعي هذا الواقع، وتعطيه التوصيف المناسب، وتحدّد أولويات الأمراض والعقبات والمشاكل، ثم تحدّد الأدوات والخطوات المطلوبة لتغيير هذا الواقع على ضوء الأمور الشرعية وعلى ضوء هذا التوصيف، ولكنا لا نجد هذا يحدث عند "حركة الجهاد"، لكنّ ما حدث هو انتقاء بعض الأحكام الفقهية من تراثنا الفقهي الواسع، حول الحاكم وكفره وجواز الخروج عليه، ثم بناء المواقف العملية على ضوء هذه الأحكام الفقهية في مرحلة أولى، ثم يأتي التراجع عنها واختيار خلافها في مرحلة ثانية، ومما يؤكد ذلك، وهو أمر القصور في وعي الواقع وتحليله والانطلاق منه عند الدكتور فضل، أننا لا نجد إشارة إلى الواقع المعاصر في "الوثيقة" سوى مرتين:

الأولى: عند حديث الدكتور فضل عن سقوط الخلافة العثمانية، واستعمار الدول الغربية لمعظم الدول الإسلامية، وربط ذلك بذنوب المسلمين.

الثانية: عند حديث الدكتور الفضل في الحلقة الرابعة عشرة عن نصيحته لحكّام الدول العربية، فذكر أنّ الوحدة العربية التي سعت الجامعة العربية إلى تحقيقها عند قيامها عام ١٩٤٥ هي ضرب من الأوهام. ومن الواضح أنّ الإشارتين اللتين وردتا عن الواقع كانتا مقتضبتين وساذجتين، وكان الأوْلى أن يتعمّق الدكتور فضل في تحليل سبب سقوط الخلافة العثمانية وأن يورد أسباباً أخرى غير الذنوب، ويربط ذلك بالواقع التاريخي؛ كنشوء الفِرَق ونهضة الغرب واكتشاف أمريكا... إلخ، وأن يتفحّص الفكر القومي العربي وبنيته من الداخل ويضع يده على مكمن الخلل في بنية هذا الفكر، فالوحدة العربية غير الفكر القومي العربي، فهي هدف من أهداف القومية العربية، وهي هدف نبيل لدى عموم أفراد الأمّة: القوميين منهم والإسلاميين.

لا شكّ بأنّ ضعف وعي الواقع، والقصور في تحليله، وغياب مفهوم الأمّة؛ هو الذي جعل الحركات الجهادية تتخبّط وتنتقل من النقيض إلى النقيض أحياناً، وهذا ما وجدناه في مراجعات "الجماعة الإسلامية" المصرية، وفي مراجعات "حركة الجهاد" عند الدكتور فضل، ورأينا بعضاً منه فيما رشح من أقوال عن مراجعات "الجماعة الإسلامية المقاتلة" الليبية، وسيتأكد أنّ هذه "المراجعات" تحتوي على القصور نفسه عندما تصدر بشكل كامل.

قراءة في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣م

يحظى تقرير التنمية الإنسانية العربية باهتمام واسع في الأوساط العربية والدولية، وقد حمل هذا العام عنوان "نحو إقامة مجتمع المعرفة"، وقد انتهى برؤية استراتيجية من أجل إقامة مجتمع المعرفة، وقد تحدّث قبل ذلك عن جوانب متعلقة بالمعرفة من جوانب تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية... إلخ، وقد حدّد التقرير أهم ملامح الحضارة العلمية العربية والإسلامية والعوامل التي أقامتها، واعترف التقرير بأنّ "عصر الازدهار العلمي العربي قد أنتج في سياقه التاريخي مجتمع معرفة بكامل معنى المصطلح، بمعنى قيام قدرة على إنتاج معارف جديدة، في جميع فروع المعرفة وعلى أعلى مستوى، وانتشار توظيف العلم بكفاءة في شتى مناحي الحياة"[1].

ثم انتقل التقرير إلى توصيف النموذج المعرفي الراهن، فذكر أنه تتجاذبه تيارات متعددة، تتفارق ولا تتلاقى، وخلص إلى تحديد المعوقات المجتمعية التي تؤدي إلى الإحجام عن إنتاج المعرفة والبلدان العربية فقال: "وتجدر الإشارة إلى أنه تقوم في اللحظة

---

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص٤٤.

الراهنة معوقات مجتمعية تؤدي إلى الإحجام عن إنتاج المعرفة في البلدان العربية، منها الصراع الثقافي بين تيارات سياسية على ساحة (أسلمة المعرفة) مثلاً، ومنها مناخ الاستبداد السائد في الدول العربية وضعف الإمكانات المخصصة لنشر وإنتاج المعرفة، ومنها قلة استعداد المفكرين لخوض أمور جوهرية تتعلق بالتاريخ والواقع معاً، وترددهم حيال إخضاع مجتمعنا وماضينا لنظر متأنٍ مدقق، هذا على حين يجدر بنا مثلاً أن نعتبر قصة البحث في التاريخ العربي والتراث وتشجيع النظر العلمي والإصلاحي فيهما، أحد مفاتيح اقتدارنا على إنتاج المعرفة، وإنماء المقدرات الآيلة إلى مجتمع المعرفة، بل يتعين ألا يستبعد من نطاق النظر العلمي هذا أي من سمات الأمّة وقضاياها»[1].

أصاب التقرير في تحديد بعض العوامل التي تؤدي إلى إعاقة إنتاج المعرفة، وأخطأ في بعضها الآخر، أما التي أصاب فيها فهي اعتباره أنّ مناخ الاستبداد وضعف الإمكانات المخصصة لنشر وإنتاج المعرفة من العوامل المعيقة لإنتاج المعرفة، أما التي أخطأ فيها فهي إشارته إلى قلة استعداد المفكرين للخوض في أمور تتعلق بالتاريخ وبالواقع، وهذا غير صحيح، وخير دليل على ذلك ما أثاره طه حسين في كتاب «في الشعر الجاهلي» حول الشعر الجاهلي والقرآن والكعبة وإسماعيل وإبراهيم - عليهما السلام -. . . إلخ، وما أثاره علي عبدالرازق حول طبيعة الحكم الإسلامي، وما أثاره سلامة موسى حول اللغة العربية والمجتمع العربي والمرأة العربية. . . إلخ.

ثم انتهى التقرير إلى توصيف النموذج المعرفي الراهن فقال: «النموذج المعرفي العربي، أو ما يسمى أحياناً «العقل العربي»، إذن برنامج أكثر مما هو واقع، هو نموذج في طور التشكّل، وفي هذا نرى فرصة تاريخية لا يجب أن تفوّت، إذ تحسن البلدان العربية صنعاً بالعمل على توطين العلم والمعرفة لتكون دعائم أساسية للنموذج المعرفي العربي الآخذ

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص٤٦.

في التشكّل "(١). لا شك أنّ التقرير أخطأ خطأً منهجياً عندما اعتبر أنّ النموذج المعرفي الراهن برنامج أكثر مما هو واقع، صحيح أنه ليس هناك برنامج معرفي بالصورة المناسبة التي يراها واضعو التقرير أو غيرهم، لكننا لا نستطيع أن ننكر أنّ هناك نموذجاً معرفياً، أو "عقلاً عربياً"، وهذا مرتبط بوجود الأمّة، فطالما أننا نقر بوجود أمّة عربية إسلامية، فذلك أننا نقر بوجود نموذج معرفي مرتبط بها، لكن هذا لا يتعارض مع اجتهادنا في تفعيل هذا النموذج المعرفي وتطويره. وهذا الخطأ الذي وقع فيه التقرير هو الذي وقعت فيه الأفكار السابقة عندما أرادت أن تغير الأوضاع بالاتجاه الليبرالي أو الماركسي أو الاشتراكي أو العلماني، مع التجاهل التام لشخصية الأمّة الحضارية التاريخية، فكان نصيبها الفشل.

تكرر الحديث عن مقاصد الدين في أكثر من موضع من التقرير، منها: عند الحديث عن رد الاعتبار لدور الدين في التنمية الإنسانية، ومنها عند ذكر الشروط التي يجب توافرها في النموذج المعرفي العربي الأصيل "الأول يتمثل في العودة إلى الرؤية الإنسانية الحضارية والأخلاقية لمقاصد الدين الصحيحة"(٢). جاء تعامل التقرير مع مقاصد الدين بصورة لم تعهدها البيئة الإسلامية وكتب أصول الفقه على الإطلاق، وأبرزها كتاب "الموافقات" للشاطبي الذي أشار إلى أنّ ثمرة استقراء كل التكاليف التي جاء بها الأنبياء ستنتهي إلى خمسة مقاصد، هي: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ النسل، بمعنى آخر إنّ تطبيق شرائع الأنبياء سيؤدي إلى حفظ هذه الأمور، والشاطبي أصّل "علم المقاصد" للرد على الذين يعتبرون أنّ الأحكام غير معلّلة، وأنّ الله لا يُسأل عما يفعل من جهة، وليبيّن أنّ أحكام الشريعة معقولة من جهة أخرى، وليستفيد المفتون من هذه القاعدة في بعض فتاويهم من جهة ثالثة، فالمقاصد - إذن - تتحقّق نتيجة تطبيق الدين وليس شيئاً سابقاً على تطبيق الدين.

---

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص٤٦.

(٢) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص١٢٠.

دَرَس التقرير العوامل السياسية التي أعاقت نمو المعرفة وولادة مجتمع المعرفة، فقال: "فليس يخفى على أحد أنّ جملة البلدان العربية قد خضعت منذ عهود الاستقلال إلى أنظمة سياسية "وطنية" لم تستطع أن تتخلّى عن نزعات الاستبداد المنحدرة من عصور التاريخ القديمة والمتأخرة. فظل هامش الحريات محدوداً في مواطن، غائباً في مواطن أخرى"[1]. وصفت الفقرة السابقة الأنظمة التي حكمت جملة البلدان العربية بأنها (وطنية) والصحيح أنها (وطنية قومية عربية)، لكن التقرير اعتبر كما يتضح من الفقرة السابقة أنّ نزعات الاستبداد التاريخية المنحدرة من عصور سابقة هي التي صرفتها وجعلتها تعيش (مآزق قومية) كما ذكر التقرير في صفحة تالية.

يعيد التقرير الاستبداد إلى سبب تاريخي، مع أنّ القيادات "الوطنية القومية العربية" التي قادت الأمّة جاءت ثائرة على الاستبداد العثماني، حالمة بإنشاء مجتمع النهضة الذي تتحقق فيه العدالة والمساواة والكرامة الإنسانية، والسؤال الآن: لماذا لم تنجح القيادات "الوطنية القومية" في أن تتخلّى عن الاستبداد وتنتج مجتمعاً خالياً من الاستبداد؟ هل السبب يعود إلى عوامل تاريخية - كما ذكر التقرير -؟ أم يعود إلى الفكرة القومية العربية - نفسها -، وإلى عوامل تكوين القيادات القومية؟ أو قل بصورة أخرى: هل السبب موضوعي أم ذاتي أم مزيج من كليهما؟ لم يتعمّق التقرير في دراسة هذه المسألة، والمفروض أن تكون دراسته أكثر إحاطة ودقة، بل اكتفى بإلقاء عدم نجاح القيادات القومية في إزالة الاستبداد على التاريخ، والحقيقة عند النظر المعمّق إلى المسألة سنجد أنّ الذي يتحمل مسؤولية وجود الاستبداد واستمراره، ليس التاريخ وحده، بل طرفان آخران، هما: فكرة القومية العربية، وقياداتها القومية، أما القومية العربية فإنها تتحمل ذلك لأنها هي التي قادت الأمّة لمدة قرن في مختلف

---

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص١٣٩.

المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية والنفسية. . . إلخ، وسنجد أنّ الاستبداد تولّد عندما اعتبرت القومية العربية أنّ الأمّة تقوم على عاملي اللغة والتاريخ، واستبعدت الدين من عناصر تكوين أمّتنا، فإنّ هذا الاعتبار جعلها تتخطى حقيقة ضخمة في حياة الناس وهي الحقيقة الدينية، وجعلها تلجأ إلى الاستبداد من أجل سد النقص في حجم التواصل مع جماهير الأمّة، أما القيادات القومية فإنها تتحمل ذلك لأنها كانت قيادات نخبوية محدودة العدد، وأدّت بها هذه النخبوية المحدودية في العدد إلى أن تعوّض ذلك بالاستبداد من أجل ضبط جماهير الأمّة. وخير دليل على ذلك أنّ حزب البعث الذي قاد انقلاب ١٩٦٨م لم يتجاوز أعضاؤه بضع عشرات من الأشخاص مع آلة طابعة واحدة.

تحدّث التقرير في الفصل الأخير المعنون عن رؤية استراتيجية لبناء مجتمع المعرفة، وتحدّث عن أحد أركان هذه الرؤية فقال: "تأسيس نموذج عربي عام أصيل: منفتح ومستنير. أ- العودة إلى صحيح الدين وتخليصه من التوظيف المغرض وحفز الاجتهاد وتكريمه"(١).

لقد استعمل التقرير عبارة "العودة إلى صحيح الدين" وهذا يعني أنّ هناك "غير صحيح الدين"، وهذا التقسيم للدين لم يقل به أحد من السابقين أو المعاصرين، فعندما نقول هذا من الدين فهذا يعني أنه صحيح، وأنه يجب الاعتقاد أو العمل به، لكن تختلف مرتبة العمل به من الوجوب إلى المندوبية إلى الإباحة إلى الحرمة إلى الكراهة. . . إلخ، ويمكن أن يتجه حكم الصحة والخطأ على رواية النص، فنقول إنّ هذا من صحيح المنقول أو من ضعيف المنقول أو من حسن المنقول أو من موضوع المنقول. . . إلخ؛ فالقرآن كله من صحيح المنقول، لكنّ الأحاديث بعضها من صحيح المنقول، وبعضها من حسن المنقول أو من ضعيفه أو من موضوعه. . . إلخ.

---

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣، ص١٧١.

وإنّ هذا التقسيم الـذي ابتـدعه التـقرير من تقسيـم الدين إلى "صحيح الدين" و"غير صحيح الدين"، جعله يصف النموذج المعرفي المطلوب بأنه "مستنير"، ومن ثم يبيح لنفسه قبول تأويلات ورفض أخرى بدعوى الاستنارة وعدمها، وهذا يفتح المجال ليدخل بعضهم ما شاء في الدين بدعوى الاستنارة، مع أنّ القبول والرفض يخضع لمعايير فصّلها علم أصول الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث والعلوم الأخرى المرتبطة بالنص القرآني، وليس من بينها المستنير أو غير المستنير.

خالص القول إنّ التقرير وقع في بعض الأخطاء المنهجية، ولم يتعامل مع بعض الأمور الدينية والشرعية تعاملاً سليماً وصحيحاً، ولم يحلّل دور الفكر القومي العربي الذي كان اللاعب الأول على مسرح الأحداث خلال القرن الماضي تحليلاً دقيقاً، لذلك جاء حديثه عن المأزق الذي تعيشه الأمّة غير سليم، وجاءت تصوراته عن بناء النموذج المعرفي غير دقيقة في بعض جوانبها تبعاً لذلك، ومن الواضح أنّ التقرير جاء منحازاً إلى طائفة من المفكرين العلمانيين في بعض مقولاته وتعبيراته، مع أنه يفترض ألا يكون منحازاً لطائفة، بل معبّراً عن ثوابت الأمّة جميعها.

من إصدارات المؤلف

- الفكر الإسلامي المعاصر (دراسة وتقويم)، ١٩٦٩م.
- النكسة في بُعدها الحضاري، ١٩٧٣م.
- في مجال العقيدة (نقد وعرض)، ١٩٨٦م.
- جذور أزمة المسلم المعاصر (الجانب النفسي)، ١٩٩٣م.
- الجماعة في الإسلام (المشروعية والإطار)، ١٩٩٥م.
- التغيير في العالم الإسلامي: أزمة موضوعية أم ذاتية؟ ١٩٩٦م.
- أبو الأعلى المودودي فكره ومنهجه في التغيير، ١٩٩٦م.
- الأمة الإسلامية بين القرآن والتاريخ، ١٩٩٩م.
- إشكالية النهضة: بين الفكر القومي العربي والصحوة الإسلامية، ٢٠٠٢م.
- النفس المسلمة: صور من بنائها وأحوالها، ٢٠٠٥م.
- كتاب القضية الفلسطينية: الواقع والآفاق، ٢٠٠٥م.
- لماذا سقطت الخلافة العثمانية؟ قراءة في عوامل ضعف الأمّة، ٢٠٠٨م.
- صفورية والمجاهد والفتى، ٢٠١١م.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
الباب الأول: دراسة وتقويم لبعض الكتب	١٣
الدين والدولة وتطبيق الشريعة د. محمد عابد الجابري	١٥
العقل الأخلاقي العربي د. محمد عابد الجابري	٢٣
مدخل إلى القرآن الكريم د. محمد عابد الجابري	٣١
الكتاب: أمس المكان الآن (ديوان شعر) أدونيس	٤٥
الفكر العلمي العربي: نشأته وتطوره جورج صليبا	٦٦

الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة د. محمد شحرور	٣٧
شبهات حول ١١ سبتمبر دافيد راي غريفين	٨٦
وداع العروبة حازم صاغيّة	٩٦
الباب الثاني: دراسة وتقويم لبعض المقالات	٩٩
إسقاط الأوهام عن العلاقة بين العروبة والإسلام	١٠١
«القابلية للاستعمار» عند مالك بن نبي: نظرة فاحصة	١٠٥
تفنيد بعض أخطاء الترابي	١١٠
حوار في مسألة الدولة الإسلامية	١١٤
قراءة في سيرة حسن البنّا - رحمه الله تعالى	١١٩
قراءة في مقال "الإسلام والعلمانية" للأستاذ راشد الغنوشي	١٢٤
قراءة في مقال فوكويوما الأخير: هل "الأصولية الإسلامية" صورة من الفاشية؟ أم هي تعبير عن الوحدة الثقافية للأمة الإسلامية؟	١٣٢
لماذا كان حزب التحرير غير فعّال ومحدود التأثير؟	١٣٧
الباب الثالث: دراسة وتقويم لبعض البرامج التلفزيونية	١٤٣
قراءة في بعض أحاديث هيكل في "قناة الجزيرة"	١٤٥
عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة": هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الأولى)	١٥٢

عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة": هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الثانية)	١٦١
عمرو خالد وبرنامج "صنّاع الحياة": هل يصنعان نهضة؟ (الحلقة الثالثة)	١٦٩
رداً على التعقيبات: لا يقوى برنامج "صنّاع الحياة" على إحداث نهضة	١٧٧
(تعقيب على ندوة "تلفزيون المستقلة" حول مبادرة حزب الوسط المصري) إلى أي حد سينجح حزب الوسط في حل أزمة الحركة الإسلامية؟	١٨٢
الباب الرابع: مؤتمرات (دراسة وتقويم للمؤتمر القومي - الإسلامي)	١٩١
المؤتمر القومي - الإسلامي: نظرة فاحصة	١٩٣
عن التيار القومي العربي والعودة إلى الديمقراطية	٢٠١
رداً على المكتب الإعلامي في "المؤتمر القومي العربي": لا لم أظلم التيار القومي العربي	٢٠٥
قراءة في مستجدات الحوار القومي - الإسلامي	٢١١
الباب الخامس: مراجعات	٢١٣
قراءة في مراجعات الجماعات الإسلامية الجهادية	٢١٥
قراءة في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣م	٢١٩
من إصدارات المؤلف	٢٢٥
الفهرس	٢٢٦